

دروس خارج اصول

سال ۹۲-۹۱

حضرت آیت الله سید کاظم مصطفوی نیا

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۲-۹۱

نویسنده:

سیدکاظم مصطفوی نیا

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ---- ۵

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۲-۹۱ ---- ۱۰

مشخصات کتاب ---- ۱۰

جایگاه علم اصول ۹۱/۰۷/۰۴ ---- ۱۰

تعریف موضوع فایده و غرض روش و ساختار علم اصول ۹۱/۰۷/۰۵ ---- ۱۷

فرق اصاله برائت با قاعده فقهی و قاعده اصولی ۹۱/۰۷/۰۸ ---- ۲۳

ادامه فرقهای اصل و اماره ۹۱/۰۷/۰۹ ---- ۳۱

ادامه بحث از عوارض ذاتی ۹۱/۰۷/۱۰ ---- ۳۷

ادامه بحث از عوارض ذاتی علم اصول ۹۱/۰۷/۱۱ ---- ۴۵

ادامه بحث درباره موضوع علم اصول ۹۱/۰۷/۱۲ ---- ۵۲

تمایز علوم از یکدیگر به چیست؟ ۹۱/۰۷/۱۵ ---- ۵۹

بحث وضع ۹۱/۰۷/۱۶ ---- ۶۶

درباره تعریف وضع بحث می کردیم ۹۱/۰۷/۱۷ ---- ۷۴

در بحث وضع، امر دوم از مرحله اول را بحث می کردیم ۹۱/۰۷/۱۸ ---- ۸۲

محقق خراسانی وضع را در دو مرحله بیان می کند: مرحله اول تعریف وضع، مرحله دوم اقسام وضع ۹۱/۰۷/۱۹ ---- ۸۸

اقسام وضع وضع سه تقسیم دارد ۹۱/۰۷/۲۲ ---- ۹۴

در اقسام وضع نظر نجم الائمه شیخ رضی و محقق خراسانی بود ۹۱/۰۷/۲۳ ---- ۱۰۰

اشکالات جزئی ذهنی بودن موضوع له حرف ۹۱/۰۷/۲۴ ---- ۱۰۴

مبنای محقق خراسانی در وضع حروف عامین هست ادله اقامه شد اما مؤیدات ۹۱/۰۷/۲۶ ---- ۱۰۹

محقق خراسانی و محقق نائینی قائل به وضع و موضوع له عام برای حروف هستند ۹۱/۰۷/۲۹ ---- ۱۱۵

شرح استدلال تکمیلی درباره استحکام بخشیدن نسبت به رأی محقق خراسانی در وضع حروف ۹۱/۰۷/۳۰ ---- ۱۲۰

در وضع حروف عمدتا دو رأی است غیر مشهور و مشهور ۹۱/۰۸/۰۱ ---- ۱۲۷

قول مشهور در وضع حرف وضع عام و موضوع له خاص ۹۱/۰۸/۰۳ ---- ۱۳۲

آراء صاحب نظران نسبت به کیفیت وضع حروف به صورت عام و خاص ۹۱/۰۸/۰۶ ---- ۱۳۷

خلاصه تصویر وضع عام و موضوع له خاص در حروف ۹۱/۰۸/۰۷ ---- ۱۴۳

استعمال لفظ در معنای مجازی آیا با اجازه واضع است یا نه؟ ۹۱/۰۸/۰۸ ---- ۱۴۸

استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی بالطبع است نه بالوضع ۹۱/۰۸/۰۹ ---- ۱۵۳
بحث در استعمال لفظ در غیر موضوع له بود ۹۱/۰۸/۱۰ ---- ۱۵۹
اقسام دلالت دال بر مدلول ۹۱/۰۸/۱۴ ---- ۱۶۴
بحث تکمیلی تبعیت دلالت از اراده و عدم آن ۹۱/۰۸/۱۵ ---- ۱۷۰
تبعیت دلالت از اراده بر مسلک تحقیق ۹۱/۰۸/۱۶ ---- ۱۷۷
ما حصل بحث وضع ۹۱/۰۸/۱۷ ---- ۱۸۴
کلام امام حسین (ع) ۹۱/۰۹/۱۱ ---- ۱۹۱
علائم حقیقت و مجاز ۹۱/۰۹/۱۲ ---- ۱۹۵
تحقیق درباره تبادر ۹۱/۰۹/۱۳ ---- ۲۰۲
تکمیلی درباره عدم صحت سلب ۹۱/۰۹/۱۴ ---- ۲۰۸
بحث تکمیلی درباره اطراد ۹۱/۰۹/۱۵ ---- ۲۱۳
تعارض احوال لفظ پنج مورد است ۹۱/۰۹/۱۸ ---- ۲۱۸
بحث حقیقت شرعیه ۹۱/۰۹/۱۹ ---- ۲۲۵
ادامه بحث اثبات حقیقت شرعیه ۹۱/۰۹/۲۱ ---- ۲۳۰
ادامه بحث از حقیقت شرعیه ۹۱/۰۹/۲۲ ---- ۲۳۶
بحث صحیح و اعم ۹۱/۰۹/۲۵ ---- ۲۴۳
متن درس خارج اصول استاد سید کاظم مصطفوی - یکشنبه ۲۶ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۶ ---- ۲۴۸
ادامه بحث از شرائط بحث صحیح و اعم ۹۱/۰۹/۲۷ ---- ۲۵۴
شرائط صحیح و اعم شرط دوم تصویر جامع ۹۱/۰۹/۲۸ ---- ۲۶۱
توضیح تکمیلی درباره تصور جامع صحیحی و اعمی ۹۱/۰۹/۲۹ ---- ۲۶۶
تصویر جامع بر مبنای قول به اعم ۹۱/۱۰/۰۲ ---- ۲۷۱
توضیح تکمیلی در تصویر قدر جامع بناء بر اعمی ۹۱/۱۰/۰۳ ---- ۲۷۷
ادامه بحث تصویر جامع بناء بر اعمی ۹۱/۱۰/۰۴ ---- ۲۸۲
توضیحی درباره نیت عبادت و جایگاه آن در فقه ۹۱/۱۰/۰۵ ---- ۲۸۷
تصویر جامع ۹۱/۱۰/۰۶ ---- ۲۹۱
اموری که در رابطه با بحث صحیحی و اعمی ۹۱/۱۰/۰۹ ---- ۲۹۶
ادامه بحث ثمره نزاع ۹۱/۱۰/۱۰ ---- ۳۰۱

ثمره بحث سه تا بود ۹۱/۱۰/۱۱ -- ۳۰۷

متن درس خارج اصول استاد سید کاظم مصطفوی - دوشنبه ۲۵ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۵ -- ۳۱۱

ادله صحیحی و اعمی ۹۱/۱۰/۲۶ -- ۳۱۴

ادامه بحث از ادله صحیحی ۹۱/۱۰/۲۷ -- ۳۱۹

ادامه بحث از ادله صحیحی ۹۱/۱۰/۳۰ -- ۳۲۴

ادله قول اعمی ۹۱/۱۱/۰۲ -- ۳۳۰

ادله اعمی ۹۱/۱۱/۰۳ -- ۳۳۴

ادله قول اعمی خلاصه هفت وجه دیگر ۹۱/۱۱/۰۴ -- ۳۳۸

بحث صحیح و اعم در معاملات ۹۱/۱۱/۰۷ -- ۳۴۵

ادامه صحیح و اعم در معاملات ۹۱/۱۱/۰۸ --- ۳۵۰

تحقیق درباره تسمیه معاملات ۹۱/۱۱/۰۹ --- ۳۵۴

بررسی رأی سید الاستاد درباره انشاء ۹۱/۱۱/۱۱ --- ۳۵۹

اشتراک معانی در یک لفظ ۹۱/۱۱/۱۴ -- ۳۶۵

ادامه بحث امکان معانی متعدد برای لفظ واحد ۹۱/۱۱/۱۵ --- ۳۷۱

استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی ۹۱/۱۱/۱۶ -- ۳۷۶

بحث درباره نقل اقوال نسبت به استعمال لفظ مشترک در بیشتر از معنی واحد در یک استعمال ۹۱/۱۱/۱۷ ------------------------------------- ۳۸۰

بحث تکمیلی در استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنی ۹۱/۱۱/۱۸ --- ۳۸۵

بحث مشتق در اصول ۹۱/۱۱/۲۱ -- ۳۹۱

بحث تکمیلی مشتق اصولی ۹۱/۱۱/۲۳ -- ۳۹۵

افعال و مصادر از بحث مشتقات اصولی خارج است ۹۱/۱۱/۲۴ --- ۴۰۱

بحث تکمیلی زمانمندی افعال ۹۱/۱۱/۲۵ -- ۴۰۵

استطراد فی استطراد ۹۱/۱۱/۲۸ -- ۴۱۱

جریان مشتق اصولی در اسم آلت و اسم مفعول هیچ مانعی ندارد ۹۱/۱۱/۲۹ --- ۴۱۷

بررسی معنای حال در من تلبس بالحال ۹۱/۱۱/۳۰ -- ۴۲۲

منظور از حال در ما تلبس بالحال، حال نسبت است ۹۱/۱۲/۰۱ -- ۴۲۶

جمع بندی بحث مربوط به حال که سه احتمال وجود دارد احتمال حال تلبس ساقط است و حال نطق هم طرفدارانی دارد و حال نسبت مورد تایید محققین عصر اخیر است ۹۱/۱۲/۰۲ ۴۳۰

آیا معنی مشتق خصوص متلبس به مبدأ است یا اعم از ما انقضی عنه المبدأ ۹۱/۱۲/۰۵ ------------------------------------- ۴۳۴

توضیح تکمیلی درباره شبهه مفهومیه ۹۱/۱۲/۰۶ ---------- ۴۳۹
بررسی ترجیح در معنای مشتق ۹۱/۱۲/۰۷ ---------- ۴۴۴
توضیح تکمیلی برای معنای اخص برای مشتق ۹۱/۱۲/۰۸ ---------- ۴۵۰
بررسی شبهه محقق رشتی و جواب آن ۹۱/۱۲/۰۹ ---------- ۴۵۶
ادله وضع مشتق بر اعم ۹۱/۱۲/۱۲ ---------- ۴۶۲
بحث تکمیلی ادله دال بر وضع مشتق برای اعم ۹۱/۱۲/۱۳ ---------- ۴۶۸
دلیل پنجم عدم لیاقت ظالم برای تصدی مقام امامت و نبوت در سوره بقره ۹۱/۱۲/۱۴ ---------- ۴۷۴
اوصاف عنوانیه سه قسم است ۹۱/۱۲/۱۵ ---------- ۴۸۰
بحث تکمیلی درباره آیه لا ینال ۹۱/۱۲/۱۶ ---------- ۴۸۵
بقی امور، امر اول مفهوم مشتق بسیط است یا مرکب ۹۱/۱۲/۲۰ ---------- ۴۹۰
رأی و نظر سید الخویی درباره ترکب مشتق ۹۱/۱۲/۲۲ ---------- ۴۹۵
ادله بساطت مشتق ۹۱/۱۲/۲۳ ---------- ۵۰۱
جمع بندی و تحقیق در ترکب و بساطت مشتق ۹۱/۱۲/۲۶ ---------- ۵۰۷
تحقیق تکمیلی در ملاک حمل ۹۱/۱۲/۲۷ ---------- ۵۱۳
امر چهارم درباره صفات ذاتیه ۹۱/۱۲/۲۸ ---------- ۵۱۷
امور مربوط به مشتق ۹۲/۰۱/۱۷ ---------- ۵۲۴
توضیح تکمیلی درباره حمل صفات ذاتیه بر ذات باریتعالی ۹۲/۰۱/۱۸ ---------- ۵۲۹
اقوال در قیام مبدأ به ذات که ۴ قول هست ۹۲/۰۱/۱۹ ---------- ۵۳۵
تحقیق تکمیلی در جمع بندی امر ششم ۹۲/۰۱/۲۰ ---------- ۵۴۲
توضیح تکمیلی در معنی ماده امر ۹۲/۰۱/۲۱ ---------- ۵۴۷
جمع بندی آراء صاحبنظران نسبت به معنی ماده امر ۹۲/۰۱/۲۶ ---------- ۵۵۳
معنای ماده امر در اصول ۹۲/۰۱/۲۷ ---------- ۵۵۹
توضیح تکمیلی معنای ماده امر ۹۲/۰۱/۲۸ ---------- ۵۶۶
تحقیق تکمیلی درباره اشتراط علو در ماده امر ۹۲/۰۱/۳۱ ---------- ۵۷۲
معنای حقیقی امر آیا وجوب است یا اعم ۹۲/۰۲/۰۱ ---------- ۵۷۹
ادله محقق خراسانی نسبت به دلالت امر بر وجوب ۹۲/۰۲/۰۲ ---------- ۵۸۴
اقوال و ادله دلالت لفظ امر بر وجوب ۹۲/۰۲/۰۳ ---------- ۵۹۰

جمع بندی اقوال و ادله درباره دلالت لفظ امر بر وجوب ۹۲/۰۲/۰۴ ---------- ۵۹۴
توضیح تکمیلی جمع بین اقوال نسبت به دلالت امر بر وجوب ۹۲/۰۲/۰۷ ---------- ۵۹۸
الجهه الرابعه ۹۲/۰۲/۰۸ ---------- ۶۰۴
تحقیق تکمیلی در اتحاد طلب و اراده ۹۲/۰۲/۰۹ ---------- ۶۰۹
بررسی آراء فقها درباره اتحاد طلب و اراده ۹۲/۰۲/۱۰ ---------- ۶۱۴
بررسی و جمع بندی آراء صاحبنظران نسبت به طلب و اراده ۹۲/۰۲/۱۵ ---------- ۶۲۰
ادله اشعری بر اینکه طلب غیر از اراده است ۹۲/۰۲/۱۶ ---------- ۶۲۵
بررسی ادله اشاعره ۹۲/۰۲/۱۷ ---------- ۶۳۱
تحقیق درباره اراده تکوینیه و اراده تشریعیه ۹۲/۰۲/۱۸ ---------- ۶۳۷
تحقیق تکمیلی درباره جبر و اختیار ۹۲/۰۲/۲۱ ---------- ۶۴۲
توضیح تکمیلی درباره سعادت و شقاوت ۹۲/۰۲/۲۲ ---------- ۶۴۷
معیار فلسفی این است که اراده از صفات ذاتیه است و اراده خدا به معنی علم است ۹۲/۰۲/۲۳ ---------- ۶۵۱
ادله رد بر مسلک جبریه ۹۲/۰۲/۲۸ ---------- ۶۵۶
توضیح تکمیلی آیات استدلال شده قائلین به جبر و اختیار ۹۲/۰۲/۲۹ ---------- ۶۶۳
نتیجه ادله رد بر شبهه جبریه ۹۲/۰۲/۳۰ ---------- ۶۶۹
تحقیق تکمیلی درباره ادله رد بر مسلک مفوضه ۹۲/۰۲/۳۱ ---------- ۶۷۶
تحقیق تکمیلی درباره امر بین الامرین ۹۲/۰۳/۰۱ ---------- ۶۸۲
تحقیق تکمیلی و نتیجه نهایی درباره امر بین الامرین ۹۲/۰۳/۰۶ ---------- ۶۸۷
فصل دوم درباره امور مربوط به صیغه امر ۹۲/۰۳/۰۷ ---------- ۶۹۲
تحقیقی درباره معنای صیغه امر و دلالتش بر وجوب ۹۲/۰۳/۰۸ ---------- ۶۹۹
بررسی دلالت امر بر وجوب ۹۲/۰۳/۱۱ ---------- ۷۰۵
تحقیق تکمیلی درباره دلالت صیغه امر بر وجوب عقلا ۹۲/۰۳/۱۲ ---------- ۷۱۱
جمل خبریه در مقام انشاء ۹۲/۰۳/۱۳ ---------- ۷۱۶
درباره مرکز ---------- ۷۲۳

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۲-۹۱

مشخصات کتاب

سرشناسه:مصطفوی نیا، سیدکاظم،۱۳۳۱

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا۹۲-۹۱ /سیدکاظم مصطفوی نیا.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

جایگاه علم اصول ۹۱/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

جایگاه علم اصول

علم اصول از جایگاه رفیع و ارزش های والایی برخوردار است که توجه به این ارزش ها روح آدم را زنده و شاداب می کند. ۱. قداست و نورانیت این علم یک علم مقدس دارای یک درخشندگی و نورانیت می باشد. علم اصول که مقدمه فقه هست عبادت است عبادت مستقیم است شما امروز که وارد شدید قصد قربت کنید خدایا این درس را قربه الیک ارائه می دهیم و تعلم می دهیم همین قصد و علم لحظات و دقایق و ساعات بدون هیچ تردید عبادت در نامه اعمال ثبت می شود

فقه نور است و اصول پایه نور

و از آنجا که قداست هر علم ارتباط تنگاتنگ به هدف آن دارد هدف که مقدس است که همان فقه است و فقه هم که نور است العلم نور که همان فقه است اصول که پایه فقه است نورپایه . استوانه نور و این استوانه نور که در زندگی با آدم همراه باشد زندگی آدم را نورانی می کند و یک صفا و یک جلوه و جلا در زندگی آدم به وجود می آورد

در علوم انسانی علم اصول فرا رتبه ای است

۲. عظمت و برتری و سروری ویژه ای که این علم دارد. دقت و عمقی که در این علم وجود دارد واکاوی ها و ریزنگیرها و واشکافی ها در آن سطح گسترده در حدی است که همین الان در دنیا مقام اول را دارد. در تمام علوم انسانی دنیا درجه بندی

ها ارشد و دکتری و فوق دکتری و غیره در درجه بندی ها خضوع نمی کند برتر و فراتر حدی و حسابی که برایش تعیین نشده برای اینکه فراتر رفته است علم اصول فرارتبه ای است. رتبه ها داده اند حقوق خیلی رتبه دارد جزء صدرنشین هاست اما این مجموعه کوچک و صغیر در برابر چهره پرفروغ اصول لذا الان اصول در دنیا مقام اول را دارد. یکی از صاحب نظران علوم پزشکی که متخصص و استاد است وارد حوزه شد و به رسائل که رسید گفت که انیشتین هنری نکرده که برق اختراع کرده است اگر هنر دارد رسائل بنویسد هنر آن کرده که رسائل نوشته .

ص: ۱

قدرت و توانمندی در علم اصول

۳. قدرت و توانمندی اصول آنقدر استدلال اصولی پر انرژی و توانمند است که در همه علوم انسانی سروری و اشراف و سیطره دارد لذا یک اصولی در علم کلام و فلسفه و تفسیر و ادبیات و بلاغت و حقوق و اقتصاد و سیاست اشراف و تسلط و حاکمیت دارد

تعبیر سلطان العلوم به علم اصول

شاهد بر این مدعا پس از نهضت و انقلابی که به رهبری امام خمینی صورت گرفت بعضی از چهره های فاضل روحانی در آن اوائل در بحث های سیاسی با سیاست مداران غربی که مواجهه می کردند برتری داشتند و کم نمی آورند سوال کردند از اینها دانشکده علوم سیاسی که درس نخوانده اند اینها که از سیاست به معنای علم سیاست بهره ای نبرده اند از کجا این توان را دارند جواب را خودشان دادند که اینها می روند در قم علم استدلال می خوانند این علم استدلال در هیچ میدانی کم نمی آورد لذا تعبیر شده است اصول سلطان العلوم است. «بلند است پرواز علم اصول فراتر ز قوس صعود و نزول» ۴. آثار و برکات این علم آثار و برکات زیادی دارد از جمله آثار انبساط روحی نشاط توفیق حتی سلامت جسمی از هدایا و آثار این علم گرانسنگ است

مطلبی از شیخ صدرای باکوئی

مطلبی را از مرحوم علامه شیخ صدرا باکویی در نجف به یاد دارم می گفت که بعضی ها می گویند این کفایه الاصول چه فایده دارد جواب این است که کفایه الاصول نفعش و فایده اش بالاتر از آن است که شما فکر می کنید غیر معادلاتی است یعنی همین کفایه الاصول آن اهداف و نیازمندی های مادی تان را از طریق غیر معادلاتی حل می کند شرطش این است که درس را قربه الی الله خوب دنبال کنید . نکته دیگر که کفایه الاصول از دنیا بالاتر می رود این است که سلطان القلوب درست می کند آدم را آنکه می گوید العالم الربانی سلطان القلوب یک کفایه الاصول خوب یک سلطه و سلطنت قلبی نسبت به مردم از طریق معنا اهدا می کند

ص: ۲

جاذبه معجزه آسا در علم اصول

۵. امتیاز پنجم علم اصول جاذبه معجزه آسا دارد شاهد این مطلب هم درس خواندن ها و درس گفتن هاست این درس خواندن های حوزوی شش سال هشت سال یا دوازده سال یک دور اصول همه روزه استاد بدون هیچ مطامع مادی شاگرد هم بدون هیچ تشویق و مطامع مادی اگر این مطلب را برای غربیها شما عرضه کنید می گویند این همچه چیزی نیست قطعا اینها که می آیند پول می گیرند خبر ندارد جاذبه از جای دیگر است یک جذبه دارد جذبه عشق عشق به علوم آل البیت آن طرف وصل است به نور اهل بیت مثل این قم که حوزه وصل است به حرم مطهر حضرت کریمه آل البیت علیها الصلاه و السلام

مدخل علم اصول

با این نگاه کوتاه و آشنایی ابتدایی رسیدیم به درب ورودی اصول هر تالیف علمی که باشد رسم در این است که بحث اول اختصاص دارد به ترسیم دورنمایی از آن علم تا طلبه و دانش پژو با آگاهی به سمت و سوی آن علم حرکت کند ایجاد انگیزه و خلق جاذبه کند بنابراین شما شاید برخورده باشید که در این بحث اول که این مسؤلیت دارد این بحث را می شود گفت فصل اول تا درب ورودی یا مقدمه

ذکر رئوس ثمانیه در آغاز هر علم

در تعبیر منطق ارسطویی که متاسفانه تا حالا منطق ما منطق ارسطویی است دانشمندان منطقی هنوز منطق درستی ندارند بدنه بدنه منطق ارسطویی است در این منطق گفته اند بحث اول فصل اول باید رؤس ثمانیه بحث شود هشت تا مطلب ابتدایی در جهت شناسایی و چهره نمایی علم بیان شده است این هشت تا مطلب به نام رؤس ثمانیه یا کلیات در عبارت فارسی عبارت اند ۱. تعریف ۲. موضوع ۳. غرض ۴. اسم کتاب ۵. اسم مؤلف ۶. رتبه علم ۷. تقسیم علم ۸. انحاء تعلیمیه

پنج نکته از رئوس ثمانیه مطرح خواهیم کرد

فقها و اصولیون در این ابتداء بحث یا در این مرحله ورود به بحث سه تا از این رؤس ثمانیه و یا کلیات را که از اهمیت برخوردار بوده گرفته اند و بحث می کنند این سه تا عبارت است از تعریف، موضوع و غرض و هدف این سه تا در اصول خیلی مفصل بحث می کنند و دو تا از این هشت تا این بنده حقیر هم انتخاب کرده ام که اضافه کند تا بشود پنج تا که عبارت است از ۱. روش ما در تدریس که در اصطلاح منطقی بود انحاء تعلیمیه ۲. نمای دوری از بحث و ساختار و شکل و طبقه بندی بحث را ارائه کنیم

روش تدریس ها بر محور کفایه و تقریرات اصول مرحوم آقای خویی است

اول روش ما در بحث به امید خدا روش ما این است که چارچوبه و مخطط متنی ما طبق پیروی از اساتید فن نجف و قم متن ما کفایه الاصول هست اسلوب و چارچوبه کفایه الاصول است و بدنه بحث استدلالی تقریرات بحث سید الاستاد آیت الله العظمی خویی است عنایتی بود توفیقی بود یک دور بحث اصول ایشان را از اول تا به آخر توفیق فراگیری را داشتم تکرار نشد البته بعضی ها دو دور و سه دور می رفتند اما برای اینکه با سبک و سیاقش آشنایی دارم و هم سبک و تعبیرش خیلی روان و ساده است دقت و سادگی دو تا حسنی است که در بحث ایشان است و کامل تمام صاحبنظران که آرائی دارند به نحوی اشاره شده است این بدنه اصلی بحث تحقیقی

توجه به آراء علمای بزرگ اصول

اما از آراء صاحبنظران اصول از شیخ انصاری و صاحب کفایه و شاگردان تا میرزای نائینی و محقق عراقی و علامه اصفهانی و تا خود سید الخویی مجموعه نجفی ها و آراء صاحبنظران و اعاظم قم از شیخ حائری موسس حوزه علمیه تا سید بروجردی و امام خمینی استفاده به عمل می آید مراجعه می شود معنایش این نیست که باید آراء تمام این اعاظم در جلسه مطرح بشود معنایش این است که به همین اینها مراجعه می شود اگر نکته و مطلب از لطافت و ظرافت سودمندی برخوردار بود برای شما عرضه می شود و روش ما این است که بحث با بیان ساده سازی و روان سازی یکی ازنکته های اصلی بحث ماست ۲. توجه به نکات کلیدی و معیارهایی که زیر ساز بحث استدلالی است مصطلحاتی که اصولی ها و استادها مسلما می دانند و رد می شوند ما باید ان را واکاوی کنیم شرح بدهیم ساده سازی کنیم

مدت اتمام درس خارج اصول ما

و به امید خدا طبق پیش بینی که شده است در کمتر از چهار سال ان شاء الله یک دورش را کامل کنیم

ساختار علم اصول و تقسیمات آن

و اما نکته دوم ساختاری از این علم ارائه بشود اصول را سید الاستاد در بحث های مقدماتی اش کاملا قسمت بندی و عنوانها از هم جدا کرده است مفصل که با ساده سازی این است که اصول به طور کلی به دو بخش اصلی تقسیم می شود ۱. اصول لفظیه از باب تغلیب ۲. حجج و امارات از باب تغلیب این دو قسمت اصلی است و هر قسمت دو بخش دارد قسمت اول که اصول لفظیه بود از باب تغلیب متعلق است به مباحث الفاظ حقیقت و مجاز و صحیح و اعم و مشتق و وضع و غیره این قسمت از بحث در حقیقت یک بحث بلاغی است در بلاغت بحث می شود منتها بحث بلاغت کجا اصول صاحب کفایه کجا

برگشت اصول لفظیه به اصول عقلایی

و بخش دوم قسمت اول عبارت است از اصول لفظیه که عبارتند از اصاله الظهور اصاله الحقیقه تا اصاله العموم و اصاله الاطلاق این اصول لفظیه در حقیقت روحشان اصول عقلاییه است برگرفته از بنای عقلاست چرا اصول لفظیه می گوییم برای اینکه در بستر الفاظ جریان دارد ظهور نسبت به بیانی که از شرع آمده اصاله الاطلاق نسبت به بیانی که از سوی شرع ثابت شده پس اصول لفظیه هر چند می گوییم اصول لفظیه است بلکه اصول عقلاییه است بسترش الفاظ و ادله نقلیه است که ما به حول و قوه خداوند تطبیقی و دقیق در عین حالی که مختصر و با بیان ساده برای شما عزیزان ان شاء الله عرضه می کنیم

تقسیم مبحث حجج و امارات

اما قسمت دوم حجج و امارات از باب تغلیب که به دو بخش تقسیم می شود یک بخش از این حجج و امارات آن امارات معتبره شرعیه است که از قطع می شود تا اطمینان مثلا- در اصول به اطمینان اشاره های ضمنی شده است ما این ها را از بین کلاماتشان استفاده کرده ایم و برجسته می کنیم اطمینان جایگاه دارد علم و اطمینان و بینه و خبر عادل و قول خبره و اینها می شود امارات و در این امارات هم یک دسته بندی داخلی وجود دارد امارات لفظیه و امارات لبیه که دسته بندی می کنیم امارات لفظیه آن حجت های معتبری است که با لفظ ارتباط دارد ساختار و ماهیت لفظی دارد و دسته دوم امارات لبیه است که عبارت است از اجماع و سیره و شهرت و موارد دیگر که اضافه می کنیم این بخش اول از قسمت دوم

تقسیم اصول عملیه بر اساس حصر عقلی

بخش دوم از قسمت دوم عبارت است از اصول عملیه که شنیده اید که همان چهارتاست حصرش هم عقلی است یعنی دیگر امکان کم و زیاد وجود ندارد استصحاب و برائت و احتیاط و تخییر حصر عقلی است گفته شده استقرائی بعد در آخر رای صحیح این است که حصر عقلی است

احتساب اصاله الحل و اصاله الاباحه از قواعد فقهیه

و یک اشکال می کنند که این چهار اصل که هست اصاله الاباحه و اصاله الحل اینها از اصول معتبر است پس چند اصل دیگر هم هست می گفتند این چهارتا شاید مشهورش را گفته غیر مشهور اصول دیگر هم هست جواب اصلی اش این است آنها از قواعد فقهیه است اصاله الاباحه اصاله الحل از قواعد فقهیه است قاعده فقهیه را می گوییم اصل همان طور که به اصل هم می گوییم قاعده اما جزء قواعد فقهیه است مسیر و ساختارش کاملا جداست که در ادامه همین بحث به فرق بین اصل و قاعده اشاره می کنیم در آخر بحث با استفاده و پیروی از بعضی از اعلام که اصول که ادله بود بدنه اصلی اش همان ادله اربعه هست حجج می گویند قواعد می گویند عناصر مشترکه می گویند بدنه همان ادله اربعه است در اصول که کتاب و سنت و اجماع بحث شد از عقل به طور مستقل بحث نشده ما با پیروی از بعضی از اعلام در آخر بحث عقل ملازمات عقلیه قاعده کلماحکم به العقل و عقلیاتی که در اصول هست فرق بین حکم عقلی و عقلائی فرق بین حکم عقلی اصول و عقلی فلسفه یک مجموعه در آخر ان شاء الله مفصل بحث می شود که این ادله اربعه کامل بشود . این دو تا کلی که گفته شد جزء بحث ها بود امر مقدماتی به حساب نمی آید

تعریف علم اصول

اما کلی سوم از کلیات عبارت است از تعاریف علم، تعریف علم اصول علم اصول یک تعریف مشهور دارد که همان تعریفی است که صاحب کفایه است آن تعریفی است که در قوانین الاصول و الفصول فی الاصول مرحوم محمد حسین اصفهانی این تعریف آمده و صاحب کفایه هم می فرماید

عناصر تعریف علم اصول نزد مشهور

این تعریف مورد تایید است متنش این است «هو العلم بالقواعد الممهدده لاستنباط الاحکام الشرعیه» علم اصول یک علمی است که تعلق دارد به یک دسته از قواعد که قواعد به معنای عام یعنی کلیات و اصول و مطالب کلیدی عبارت است از قواعدی که آماده شده در جهت استنباط احکام شرعیه عناصری دارد خصوصیاتی دارد این تعریف که با توجه به این خصوصیات ما می توانیم بهترین تعریف به حساب بیاوریم این نکته را توجه کنید که تعریف اصول طبق نظر مشهور اعتبار دارد و کفایه مورد تایید و ثبت اعتباری دارد الکفایه کفایه لذا هم تایید کفایه هم رای مشهور تعریف علم اصول عبارت است از علم به قواعد ممهدده برای استنباط احکام شرعیه خصوصیاتی دارد این تعریف که سید الاستاد این تعریف را به قالب دیگر آورده اشاره کنیم ان شاء الله جلسه آینده

تعریف موضوع فایده و غرض روش و ساختار علم اصول ۹۱/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

تعریف موضوع فایده و غرض روش و ساختار علم اصول

درب ورودی هر علم بحث از کلیات و رووس ثمانیه است. گفتیم که در اصطلاح قدیم منطقی رؤوس ثمانیه می گویند اما الان به صورت فصل اول و کلیات آن علم می گویند. در اصول از عموماتی که در ضمن کلیات بحث می کنند سه امر انتخاب شده است ۱. تعریف علم ۲. موضوع علم ۳. غرض و فائده علم

ص: ۸

تعریف محقق خراسانی از علم اصول

اما تعریف علم؛ محقق خراسانی در جلد اول کفایه الاصول می فرماید علم اصول عبارت است «هو العلم بالقواعد الممهدده لاستنباط الاحکام الشرعیه» می فرماید که علم اصول عبارت است از علم به قواعدی که تمهید و آماده سازی شده در جهت استخراج و بیرون آوردن احکام شرعیه . ما حصل بحث دیروز این بود که این تعریف مقبول و معتبر است برای اینکه ۱. تعریف مشهور است ۲. اعتبار حوزوی ثبت شده دارد حرف محقق خراسانی و شیخ انصاری ثبت اعتباری حوزوی دارد.

تعریف محقق نائینی از علم اصول و مقایسه آن با تعریف صاحب کفایه

تعـابیر متعـددی درباره تعریف اصول آمـده است از جمله تعبیر معروفی است از صاحب مکتب اصولی مرحوم محقق نائینی که می فرماید «علم اصول العلم بالکبریات التی اذا انضـمت الی صـغریاتها تسـتنج منها الاحکام الشـرعیه الکلیه» می فرماید که علم اصول عبـارت است از کبریـات یعنی یـک سـری قانون های کلی که اگر آن کبری با صـغری ضـمیمه شود نتیجه اش می شود اسـتخراج حکم فقهی. می دانیم این تعریف عبارت را عوض می کند که نتیجه قواعد می شود تنتج که تستنج را عوض تستنبط می آورد. و احکـام شـرعیه که همـان احکـام شـرعیه است. و اما فرق محتوایی ما که دقت کنیم نمی توانیم پیـدا کنیم کبریات قواعد است و ضم کبری کاربردش نتیجه استنباط است آنجا قواعد تمهید شده برای استنباط .

تعریف محقق خویی از علم اصول

اما سـید الاستاد در تقریرات محاضرات جلد ۱ صفحه ۹ و ۱۰ می فرماید که علم اصول «هو العلم بالقواعد التی تقع بنفسـها فی طریق اسـتنباط الاحکام الشـرعیه الفرعیه الکلیه الالهیه» پس دیدیم در تعریف سـید الاسـتاد قواعد که همان قواعد است استنباط احکام شرعی که در آن تصریح شده همان است چیزی که اضافه شده «تقع بنفسها» اگر با دیده دقیق بنگریم این تقع بنفسها در تعریف مشـهور هم لحاظ شـده اما تصـریح نشده اگر چیز دیگری لازم بود تعرض می کردند دیدیم که این تعریف مشـهور را محقق نائینی صاحب مکتب اصول سـید الاسـتاد هم سـکان کشتی اصول در نجف تعابیری که دارند با تعبیر مشـهور و صاحب کفایه منافات و تضاد و تنافی ندارند پس بگویید «عباراتنا شتی و حسـنک و کل الی ذلک الجمال یشـیر» بنفسـها که اشاره شد که در حقیقت توضـیح بیشتری است صاحب کفایه که نگفته است مع الاسـتفاده عن غیرها گفته است قواعد در حقیقت قواعد بنفسها مراد است میرزای نائینی که فرمود کبریات که همان قواعد است

تعریف شهید صدر از علم اصول و نتیجه تعاریف

و آخرین مطلبی که از صاحب نظران اصول از شهید صدر به ثبت رسیده است که می فرماید علم به عناصر مشترکه در جهت استنباط احکام این عناصر مشترکه چیست؟عناصر مشترکه در مصداق همان قواعد است با عبارات مختلف ومعنای احدی وجود دارد. پس تایید دیگری شد درباره صحت تعریف مشهور و تعریف صاحب کفایه منظور از قواعد چیست؟اساتید و اعاظم که بحث می کنند فقط می فرمایند علم به قواعد دیگر احاله می شود به خود شما پیدا کنید قواعد چیست ما می گوییم قواعد باید ببینیم چه چیزهاست؟ علم به قواعد یعنی قواعد اصولی مثل اصاله الظهور، اصاله الحقیقه، اصاله العموم و اصاله الاطلاق تا استصحاب و برائت این قواعد است

فرق مسئله اصولی و قاعده اصولی

و از همین جا نکته ای استفاده می شود که تعریف قاعده اصولی یا مسئله اصولیه دو تا تعبیر از یک حقیقت است گاهی به آن می گوییم مسئله اصولیه و گاهی می گوییم قاعده اصولیه

منظور از قواعد الممهده چیست؟

اگر کسی از شما بپرسد که کجا گفته است محقق خراسانی می گوییم از ضمن تعریف علم اصول به وضوح استفاده می شود «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام» قواعد جمع قاعده است پس قاعده اصولی یعنی قانونی که در جهت استنباط احکام کلی فقهی به کار می رود این تعریف قاعده اصولی شد. نتیجه اش این می شود که صاحب کفایه می گوید احکام شرعیه که به قول مطلق همان احکام شرعیه فرعیه کلیه هست بدانیم فرعیه و کلیه توضیحاتی است برای احکام شرعیه در اصطلاح احکام شرعیه یعنی همان احکام فرعیه کلیه الهیه که قابل استنباط است چون احکام اصولیه که در این مرحله قرار ندارد با قواعد اصول استنباط نمی شود و احکام جزئیه هم استنباطی نیست تطبیقی است بنابراین احکام جزئیه استنباطی نیست بلکه تطبیقی است از همین جا سید الاستاد می فرماید که فرق بین قاعده اصولیه و قاعده فقهیه هم روشن می شود

فرق قاعده اصولیه و قاعده فقهیه

درباره فرق توضیحی می دهد که با اضافات از این قرار است قاعده اصولی سه تا خصوصیت دارد

قاعده اصولی محتاج اجتهاد است

۱. قاعده اصولی در کشف نیاز به اجتهاد دارد که در اول گفتیم العلم بالقواعد با تقلید قاعده اصولی خضوع نمی کند اصاله الظهور با آن مقدمات و موخرات کسی که در حد اجتهاد در آن مسئله نرسیده باشد درک نمی کند ما در بحث ها گفتیم تشخیص ظهور معیار ظهور مطلب مشکلی است یکی از مشکلات بحث اجتهادی تشخیص ظهور است لذا گاهی در ادله ظهورات متعارض اعلام می شود یک طرف می گوید ظهور در این دارد طرف دیگر می گوید ظهور در دیگری دارد لذا تشخیص ظهور و معیار ظهور کار مشکلی است اجتهاد می طلبد . که این خصوصیت را محقق نائینی در کتاب اجود التقریرات جلد ۲ صفحه ۲۱۱ اعلام می کند که قاعده اصولی نیاز به اجتهاد دارد و قاعده فقهی نیاز به اجتهاد ندارد. البته استفاده از قاعده فقهی نیاز به اجتهاد ندارد که دو مطلب است درک قاعده مسئله تحقیقی است اما کاربردش نیاز به اجتهاد ندارد مثلا می گوییم «کل شی طاهر حتی تعلم انه قذر» این را به عامی می دهیم معنایش را می فهمد و تطبیق می کند یک رطوبتی را می بیند شک می کند پاک است کل مشکوک الطهاره طاهر عوام تطبیق می کند تطبیق در استفاده هیچ مشکلی ندارد پس قاعده فقهی کاربرد و بهره برداری نیاز به اجتهاد ندارد مجتهد و مقلد می توانند استفاده کنند این یک فرق که محقق نائینی می فرمایند اما سید الاستاد فرمودند که از بحث ما که تعریف کردیم قاعده اصولیه را فرق بین قاعده اصولیه و قاعده فقهیه روشن شد که دو تا فرق به دست آمد

ص: ۱۱

قاعده اصولی واسطه در استنباط است

قاعـده اصولی واسـطه در اسـتنباط است نقشـش واسـطه بودن در اسـتنباط است یـک نصـی را می بینیم «اوفوا بالعقود» مثلا می خواهیـد لزوم وفـا در همه عقود ثابت کنیـد از اصاله العموم در اوفوا بالعقود جاری می کنیـد و لزوم وفا را به عنوان یک حکم کلی برای همه عقود ثابت می کنید واسـطه در اسـتنباط است. همین کبری قیاس است. همین عناصر مشترکه هم هست بنابراین فرق اول این شـد که مسـئله اصولیه یا قاعـده اصولیه واسـطه در اسـتنباط است قاعده فقهی مسـتقیما یک قانون کلی به مصادیق تطبیق می شود نقش قاعـده فقهی نقش تطبیق کلی بر مصادیق است کل مشـکوک الطهاره طاهر این هر کجا دیدیـد تطبیق می کنید دیگر واسطه در استنباط نیست

نتیجه قاعده اصولی حکم کلی و نتیجه قاعده فقهی حکم جزئی است

۲. نـتیجه قاعـده اصولی اسـتنباط حکم کلی فرعی الهی است و نتیجه قاعـده فقهی حکم جزئی است. معیـارش این است که هر موقع تطبیق به مصداق خارجی باشد حکم جزئی خواهد داشت. چون مصداق خارجی خودش جزئی است حکم جزئی هم می طلبـد . اما قواعـد اصول که اسـتنباط احکام می کنـد حکم کلی الهی فرعی را اسـتنباط می کند پس سه تا فرق که یک فرقش نظر محقق نائینی بود که قواعد فقه نیاز به اجتهاد ندارد قواعد اصول نیاز به اجتهاد دارد دو تا فرق برای سـید الاسـتاد که قاعده اصولی واسطه در استنباط است و قاعده فقهی تطبیق است ۲. نتیجه قاعده اصولی استنباط حکم کلی فرعی است و نتیجه قاعده فقهی حکم جزئی است

ص: ۱۲

فرق قاعده فقهی و قاعده فقهیه

سوال و جواب مسئله اصولی عین قاعده اصولی است ولی قاعده فقهی امر جدایی است

قاعده اصولی و اصلی اصولی و مسئله اصولی هر سه به یک معناست

مسئله اصولی همان اصل اصول استنباط است و همان قاعده اصولی هم هست اما آن طرف فقط یک اصطلاح دارد که قاعده فقهیه هست و اصطلاح متعددی ندارد. مسئله فقهیه در این دایره نیست چون مسئله فقهیه حکم خاصی نسبت به موضوعات خاصی است هذا واجب هذا حرام هذا مکروه اسمش مسئله فقهیه است اما هیچ ارتباطی با قاعده فقهیه ندارد. مسئله فقهیه کاملا وادی اش جداست

سوالی که مرحوم خویی مطرح و پاسخ داده اند

دو سوال و دو جواب سوال اول سید الاستاد در تعریف اصول اشکال می کند و خود او جواب می دهد که شاید رمز و راز عدول از تعریف مشهور هم این اشکال باشد که بعضی ها تعریف را تغییر داده اند یا یک اضافاتی آورده اند که از اشکال نجات پیدا کنید اشکال این است که شما مسئله اصولیه را تعریف کردید در ضمن آن این مطلب را گفتید که آنها موجب استنباط احکام هستند اما یک قسمت از اصول استنباط احکام نمی کند اصولیه عملیه استنباط احکام نمیکند اینها وظیفه فعلی مکلف را معین می کند یا یک حکم موقت و ظاهری است

فرق حکم واقعی و حکم ظاهری

در حقیقت حکم واقعی فقهی یعنی حکم دائم، حکم ظاهری یعنی حکم موقت تا وقتی علم پیدا شود موقت است تا وقتی که شک برطرف شود. موقت به زمان و مدت شک است شک که برطرف شود مدت حکم ظاهری تمام شده بنابراین اصول عملیه احکام شرعیه را استنباط نمی کند پس تعریف شما کامل نیست که علم به قواعدی است که واسطه در استنباط است در جواب فرموده اند که منظور از این استنباط حکم استنباط حکم به معنای اعم است نه به معنای حقیقی آن که استنباط حکم دائم باشد. معنای اعم که گرفتیم شامل حکم دائم و حکم موقت شامل حکم واقعی و حکم ظاهری می شود با بیان ساده اشکال خیلی مهم را جواب را دادند . یک نکته باقی ماند که در بخش اصول لفظیه درست است اما اصول عملیه، استصحاب را بیاورید استصحاب یک قانون کلی است تعریف قاعده فقهی این است که قانون کلی قابل تطبیق به موارد و مصادیق کثیره جزئیه که سید می فرماید مثل تطبیق کلی طبیعی به افرادش هست که در غیر از اصول عملیه که اصول لفظیه باشد جاری است اما استصحاب چه ؟ ۱. تعریف شیخ انصاری ابقاء ما کان یک قانون کلی ۲. قابل تطبیق به موارد جزئی یقین داشتم الان شک دارم مورد جزئی و حکم جزئی هم استخراج می شود

فرق قاعده فقهی با استصحاب

ما در اصطلاح دقیق تر به مسائل اصولی دیگر قاعده نمی گوییم اصل می گوییم و به قواعد فقهیه فقط قاعده می گوییم اما در اصطلاح تسامحی اصل را هم قاعده می گوییم قاعده هم اصل می گوییم . اما در اصطلاح دقیق قاعده اختصاص دارد به قاعده فقهیه اصل اختصاص به اصول استنباط فرق بین استصحاب و قاعده فقهیه از نظر اینکه قانون کلی است و استصحاب هم قانون کلی است و تطبیقی است و تطبیقش نیاز به اجتهاد ندارد مقلد هم می تواند تطبیق کند پس فرقشان چیست؟ سید الاستاد می فرماید که اگر استصحاب را در شبهات حکمیه جاری بدانیم و بگوییم که استصحاب حکم کلی الهی را ثابت می کند فرقش بین اصل و قاعده روشن می شود چون قاعده فقهی نتیجه اش حکم جزئی است استصحاب حکم کلی را استنباط می کند و اما اگر بگوییم که استصحاب فقط در شبهات موضوعیه جاری می شود و در شبهات حکمیه جاری نمی شود در شبهات موضوعیه که جاری شد نتیجه اش هم استنباط حکم جزئی است استصحاب یا قاعده استصحاب در شبهات موضوعیه عبارت است از قاعده فقهیه بتمامها و کمالها می شود قاعده فقهیه پس قاعده استصحاب قاعده فقهیه است بر مبنای سید الاستاد استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست برای اینکه استصحاب در شبهات حکمیه همیشه معارض است به استصحاب عدم جعل شرح این مطلب جلسه آینده

فرق اصاله برائت با قاعده فقهی و قاعده اصولی ۹۱/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

درباره فرق بین اصل و قاعده بحث می کردیم . گفتیم که اصل و مسئله اصولیه و قاعده اصولیه به یک معناست و فرقش با قاعده فقهیه در سه تا نکته بود که شرح دادیم در مرحله تطبیق گفتیم که استصحاب اگر در شبهات موضوعیه جاری بشود در حقیقت قاعده فقهیه است.

ص: ۱۴

فرق اصاله برائت با قاعده فقهی و قاعده اصولی

اما فرق بین برائت و قاعده فقهیه: اصاله البرائه ساختار، ساختار قاعده فقهیه است. قانون کلی و قابل تطبیق و احکامش هم جزئی است. قانون کلی ای است که شک در تکلیف مساوی است با عدم تکلیف. قابل تطبیق برای مقلد و مجتهد است و فرقی با قاعده فقهی ندارد. پس اصاله البرائه را به چه صورت می توانیم از قاعده فقهیه جدا کنیم؟ یکی از فرق ها این باشد که قاعده فقهیه اختصاص به اجتهاد ندارد‌مجتهد و مقلد می تواند از قاعده فقهیه استفاده کنند این هم دیدید قابل تطبیق است. فرق دیگر این بود که قاعده فقهیه نتیجه اش حکم جزئی بود و اصل نتیجه اش حکم کلی است . برائت را می بینیم که نتیجه اش حکم جزئی است، اصل، قانون کلی بود قاعده هم قانون کلی بود. دوتایش در برائت تطبیق می کند پس از کجا می توانیم فرق بین اصاله البرائه و قاعده فقهیه را بدست بیاوریم؟ قاعده فقهی را گفتیم که برگرفته از ادله معتبره اولیه است برائت در آخر کار است نه نصی داریم و نه اجماعی داریم و نه سیره ای داریم یک شک درباره تکلیف داریم در آخر که هیچ دلیلی نداریم می گوییم« رفع ما لا یعلمون» یک وظیفه شرعیه برای مکلف در مقام عمل تعیین می شود. فرق دوم نتیجه قاعده فقهیه

حکم واقعی است هر چنـد جزئی است نتیجه برائت حکم ظـاهری بـا دقت فقـط وظیفه فعلی مکلف است و اطلاـق حکم هم به آن نیاز به مسامحه دارد .

ص: ۱۵

فرق اصل احتیاط و قاعده اصولی

فرق بین اصاله الاحتیاط و قاعده فقهیه این است که قاعده احتیاط یعنی هر کجا شبهه داشتیم در اطراف علم اجمالی باید همه اطراف شبهه را انجام بدهیم تا برائت ذمه یقینی حاصل بشود و این هم در عین حالی که قانون قابل تطبیق بر مصادیق خارجی و آثارش هم احکام جزئی است پس با قاعده فقهی نزدیک می شود که قابل تطبیق و نتیجه اش هم حکم جزئی پس چه علاجی داریم معالجه فرق بین قاعده احتیاط و قاعده فقهیه از این قرار است که احتیاط با برائت از حیث رتبه در یک رتبه هستند. جایی است که از ادله اولیه معتبره شرعیه خبری نیست یک علم اجمالی هست و یک شبهه، آنجا احتیاط شرعی حکم می کند که براساس تنجیز علم، اطراف شبهه را عمل کنید پس فرق اول از حیث رتبه است قاعده فقهیه رتبه اش رتبه ادله اولیه است قاعده احتیاط رتبه اش ادله ثانویه است.

فرق تخییر و قاعده فقهی

و اما قاعده تخییر که اصاله التخییر با قاعده فقهی اصلا اختلاط و ارتباط ندارد تا در پی فرق آن باشیم چون قاعده تخییر یک حکمی است در حال اضطرار انسان قرار گرفته است بین محظورین راه سوم هم ندارد یک حالت اضطراری است و انتخاب هم قهری است انجا از باب کلما حکم به العقل می گوییم شرع اش هم همین است که یکی از دو تا محذور را انتخاب کند چون راه سوم وجود ندارد آن قاعده نیست آن یک حکم اضطراری است بدانیم که تخییر که دو قسم است تخییر شرعی موارد خاصی دارد و جزئی است اصلا قاعده کلی نیست تا با قاعده فقهی همسانی و مشابهتی داشته باشد خصال کفارات مثلا اما تخییر عقلی درستش همان است که دوران محذورین است روزی است نمی دانیم عید است اول شوال روزه حرام است یا آخر رمضان روزه واجب است راه کشف نداریم اینجا راه سوم که نداریم حکم عقل ضروری یکی از این دو ترجیح هم در کار نیست

فرق واجب موسع و مخیر

گاهی دربعضی از بحث های مقدماتی شاید هم نوشته و مکتوب هم باشد که می گویند تخییر عقلی مثل واجب موسع وقتش زیاد است هر پنج دقیقه از این وقت سه چهار ساعتی اختیار کنید می شود تخییر بدانید که این یک اشتباه است که واجب موسع واجب مخیر نیست. تخییر این است که بین دو تا عدل نامتجانس تخییر باشد وقت وسیع آزادی هست اما تخییر نیست که متاسفانه بعضی جاها ممکن است این مطلب مکتوب هم شده باشد که لا عصمه الا لاهلها (یکی از نکات غیبت این است که در بحث اگر یک استادی یک فاضلی که نظری داده اگر رد کنیم عیبی ندارد ولی اگر با اهانت با بی احترامی تحت عنوان تشویه یعنی بخواهد حیثیت کسی دیگر را پایین بیاورد در روایت دارد که اگر کسی مومنی را تشویه کند ولایتش بین خود و خدایش قطع می شود به ولایت شیطان هم سوق داده می شود و در حکایات هم آمده است که یکی از فقها که بزرگ هم بوده جوانمرگ شدند سرّش این بود که از یک فقیه قبل از خودش در بحث ها خیلی با بی احترامی اشکال می کرده) بنابراین تخییر که از وادی بیرون است شباهت با قاعده فقهی ندارد اما برائت و احتیاط فرقش را با قاعده فقهی گفتیم

فرمایش آقای خویی در شباهت احتیاط و برائت به قاعده فقهی در تطبیق موارد جزئی

سید الاستاد کتاب محاضرات فی اصول الفقه جلد ۱ صفحه ۸ و ۹ می فرماید اگر اشکال بشود که برائت و احتیاط مشابهتی با قاعده فقهی دارد از لحاظ انتاج و تطبیق، کارش تطبیق است توسیط نیست واسطه در استنباط نیست. تطبیق به موارد جزئی است. پس شبیه اصل می شود اگر این اشکال را شما مطرح کنید جوابش این است که اولا منظور از استنباط اعم از استنباط حقیقی و استنباط تنجیزی و تعذیری است. بنابراین شامل برائت و احتیاط هم می شود آنجا هم استنباط است منتها استنباط استنباط تنجیزی و تعذیری است شما اشکال نکنید که فقط تطبیق است و استنباط نیست تطبیقش هم یک نوع استنباط است منتها استنباطش را می گوییم تنجیزی و تعذیری

آیا برائت و احتیاط شرعی مساوی برائت و احتیاط عقلی است

بعد می فرماید ما درباره برائت و احتیاط که دو قسم است ۱. برائت شرعی و عقلی ۲. احتیاط شرعی و عقلی اما برائت عقلی و احتیاط عقلی که از دایره بیرون است قاعده نیست قاعده فقهیه ادله شرعیه دارد یک حکم عقل پشتوانه برائت است. یک حکم عقل پشتوانه احتیاط است. ان شاء الله در آینده نزدیک حکم عقلی که در اصول به کار می رود آیا عقل فلسفی است عقل کلامی است عقلی است اصطلاح خاص اصولی ها یا حکم عقلاست این را شرح می دهم حکم عقل مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان و قاعده احتیاط طریق نجات آن قاعده عقلی، اگر احتیاط عقلی و برائت عقلی شد از دایره بیرون است و ارتباط با قاعده فقهی ندارد اما اگر شرعی بشود برائت شرعی و احتیاط شرعی دو تایشان نیاز به حرف میرزای نائینی دارد که فرمود فرق بین قاعده فقهی و اصل این است که قاعده فقهی کاربردش نیاز به اجتهاد ندارد اما اصل نیاز به اجتهاد است.مثلا فهم اصاله الظهور هنر اجتهاد است تعیین حدود عرف که ان شاء الله اینها را خوب ساده سازی می کنیم هنر اجتهاد است. می فرماید برائت و احتیاط نیاز به فحص اجتهادی دارد پس از فحص اجتهادی از ادله نوبت و حصول یاس نوبت به برائت و احتیاط می رسد از همین زاویه یعنی از جهت اینکه استفاده از برائت و احتیاط نیاز به فحص اجتهادی دارد برائت و احتیاط از قاعده فقهی جدا و متمایز است. اصول عملیه و اصول لفظیه از قاعده فقهیه جدا کردیم و خیلی هم مناسب بود که در مبدا بحث که فرق بین اصل و قاعده بیان شود و این مطلب را تا جایی که من دیدم فقط سید الاستاد مطرح کرده است در تقریرات و بیانات اعاظم دیگر من ندیدم جای مناسبی است

فرق قاعده فقهی و حکم کلی فقهی

اما فرق بین قاعـده فقهی و حکم کلی فقهی چیست؟ وانگهی فرقش با قاعـده اصولی چیست این قاعـده فقهی مگر همان حکم کلی فقهی نیست لذا علامه حلی که کتاب دارد قواعد که ما به اختصار می گوییم القواعد بیشتر احکام کلیه است قواعد فقهی و اصول کم و ناچیز است بنابراین آیا قواعـد فقه همان احکام کلی فقهی است؟ قطعا فرق دارد منتها اگر فرقش را پیدا نکردیم مشـکل ماست و اینکه می گویند روایت ضـعیف است روایت ضـعیف نیست ما ضـعیفیم ما توانستیم نکات قوتش را پیدا کنیم اینکه گفته شود روایات کافی خیلی هایش ضـعیف است نخیر نکات قوتش را نتوانستیم پیدا کنیم روایت حالت منتظره دارد و الا آمدنـد اعـداء، وهابی ها کتاب نوشـتند که کافی ساقط است.برای اینکه خودشان می گوینـد روایات ضـعیف زیاد دارد. اما بایـد بـدانیم معنـای ضـعیف چیست معنای ضـعیف که ساقط از اعتبار نیست فرق بین قاعـده فقهی و حکم کلی فقهی مثال کل مسـکر حرام حکم فقهی است و کل مشـکوک الطهاره طاهر قاعده فقهی است قاعده هم که هست حکم هم تطبیقی هم هست نیاز به مجتهد هم که ندارد تطبیقش هم جزئی است اعتبار اولیه هم که هست چیزی که باقی نماند

برخی فرقی بین این دو طرح کرده اند که قابل قبول نیست

بعضـی از اعاظم درباره این مسـئله خیلی صـعب العبور گفته انـد که حکم کلی فقهی با قاعـده فقهی فرقش این است که حکم فقهی کلی اختصاص به یک باب دارد کل مسـکر حرام اختصاص به باب مسکرات دارد اما قاعده فقهی ابواب مختلفی پوشش می دهد «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» بیع و اجاره و جعاله ابواب مختلف را پوشش می دهد فرقش این است که قلمرو و چشم انـداز حکم کلی یـک بـاب است قاعـده فقهی ابواب مختلف شـکر الله مسـاعیهم الجمیله امـا بـا دقت عـاجزانه که ما می نگیریم اصل محـدودیت در یک باب و در چند باب این فرق علمی می شود می تواند معیار باشد اصـلش محدد بودن در یک بـاب و وسـعت داشـتن برای چنـد باب، این خودش یک معیار فرق فنی علمی هست؟ در واقع این یک فرق علمی نیست و ثانیا نقض خیلی روشـنی داریم قاعـده فقهی داریم که اختصاص به یک باب داریم قاعـده لا تعاد فقط در باب صـلاه است پس این فرق به بـار نمی نشـیند و آن فقیه بزرگ که این مطلب را گفته است خیلی مطلب خوبی بوده امـا لا عصـمه الا لاهلها للمصـیب اجران و للمخطی اجر واحد

ص: ۱۹

فرق اصلی در استخراج حکم و تطبیق حکم است

فرق بین قاعده فقهی و حکم کلی فقهی این است که قاعده فقهی دلیل حکم است و حکم کلی فقهی خود حکم است خود حکم استخراج شده یک دسته حکم تطبیق می شود قاعده یک دلیل قانون کلی آمده حکم را یکی یکی استخراج می شود پس فرق بسیارظریف و بسیار عالی همین است که گفته شد

فرق اصل و اماره

رسیدیم به مطلب بعدی که از اهمیت و ظرافتی برخوردار است چون دسته بندی بحث ها در حوزه رسم نیست شما یک عمر شنا کنید تا اگر گوهرها و صدف ها را توانستید شخصا پیدا کنید جمع آوری و دسته بندی نشده لذا سید الاستاد در آغاز بحث فرق بین اصل و قاعده که اعلام کرد ذوق خیلی عالی دارد که این نکته را اعلام کرد اما فرق بین اصل و اماره که این فرق ها ضمن ده جلد کتاب ما با استفاده از سبک و سیاق سیدنا الاستاد فرق بین اصل و اماره برای شما عزیزان آسان سازی و روشن عرضه می داریم اصل و اماره فرقهایی د ارد که عبارت است از این است که

در موضوع اصل شک اخذ شده است (شک در تکلیف واقعی است)

۱. در موضوع اصل شک اخذ شده است که موضوع اصل در حقیقت شک در تکلیف واقعی است طبق فرمایش سیدنا الاستاد مثلا در مورد استصحاب شک داریم در حکم واقعی موضوع اصلی شک است شک در موضوع اخذ شده و در اماره شک در موضوع اخذ نشده می تواند اماره در جایی که شک داریم به کار برود و می تواند اماره در جایی که شکی نیست هم بکار گرفته شود بینه خبر واحد ایشان استناد می کند به آیه «ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا» در موضوعش شک نیست یک خبر فاسق ابتدایی می آید و بینه گاهی دو نفر شاهد بدون اینکه شک در مسئله باشد ابتداء می گوید این فرد عادل است خالی الذهن هستیم یک مرتبه در محکمه می آید شک در ادعای مدعی شهادت می دهد شک در موضوع اماره اخذ نشده

اماره از ادله اجتهادی است در امور جزئی و اگر کلی شد می شود قاعده

۲. اماره از ادله اجتهادیه است ادله معتبره اجتهادیه است و ادله اجتهادیه اگر در حد دلیل جزئی بود به آن قاعده نمی گوییم و اگر در دلیل کلی و قانون بود آن اماره را قاعده هم می گوییم و اما اصل از ادله اولیه معتبره نیست

تا اماره هست نوبت به اصل نمی رسد

ترتیب به این گونه است بعد از علم وجدانی نوبت به اماره می رسد بعد از اماره نوبت به اصل می رسد در اصطلاح اماره را ادله اجتهادیه می گوییم و اصل را ادله فقاهتیه

مفاد اماره حکم واقعی است و مفاد اصل حکم ظاهری

۳. مشهور این است که مفاد اماره حکم واقعی است و مفاد اصل حکم ظاهری است یک توضیحی که برایتان مفید است که منظور از حکم واقعی در فقه و اصول حکم واقعی فلسفی و علمی نیست که اشتباه می شود حکم واقعی علمی فلسفی در واقع واقعیت عینی داشته باشد منظور از حکم واقعی در علم اصول مودای دلیل معتبر شرعی اولی است یعنی واقع شرع است منظور از واقعی دو تاست یک واقع علمی است که واقعیت تکوینی دارد یک واقع شرعی است که مودای دلیل اولی قطعی شرعی می شود حکم واقعی

سوال و جواب منظور از واقع که شما الان می گویید واقع علمی در ذهن تان جا افتاده ما یک واقع دیگر داریم در فقه و اصول تحت عنوان واقع شرع مثلاـ بینه یک چیزی که اعلام کرد مودای اماره حکم واقعی است یعنی آن دیگر حکم واقعی شرعی است به واقع که در بیرون در عالم خارج ربطی ندارد بینه که برای ما اعلام کرد می شود حکم واقعی

موددای اماره حکم دائم است و موددای اصل حکم موقت

۴. موددای اماره حکم دائم است موددای اصل حکم موقت یعنی تا وقتی که علم به حکم واقعی نداشته باشیم

اماره علم تعبدی است یا تتمیم کشف

و اماره علم تعبدی است به تعبیر محقق نائینی تتمیم کشف است اصل جری عملی است در مقام عمل ۶. اماره اصل و قاعده تنزیلی است و اصل استصحاب اصل محرز است اگر شنیده بودید تنزیل و محرز را الان برایتان شرح می دهم اصل تنزیل از اصول عملیه و لفظیه نیست اصل تنزیلی از قواعد فقهیه و اماره است اصل تنزیلی اسم اصل روی آن هست در حقیقت قاعده فقهی و اماره است در مجموع کل قواعد فقهی امارات است

فرق اماره با استصحاب

رسیدیم به استصحاب و بعد آن اصول دیگر چه فرق هایی دارد با اماره شرح این معنا جلسه آینده

ادامه فرقهای اصل و اماره ۹۱/۰۷/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

ادامه فرقهای اصل و اماره

درباره فرق بین اصل و اماره بحث می کردیم. اماره خصوصیاتی دارد که به این شرح است ۱. اماره دلیل اجتهادی است دلیل معتبر اولی فقهی است ۲. مفاد اماره حکم واقعی است ۳. اماره بر اساس جعل مستقیم شرع علم تعبدی است.

در موضوع اماره شک اخذ نشده

۴. شک در موضوع اماره اخذ نشده است.

مثبتات اماره حجت است

۵. مثبات اماره حجت است که مثبتات اصول حجت نیست. مثلا اگر کسی مفقود الاثر است استصحاب حیات بکنیم مثبت می شود و ترتیب اثر داده نمی شود وجوب نفقه و زوجیت و غیره بر آن حمل نمی شود اما اگر بینه اقامه شد تمامی آن آثار مترتب می شود.

ص: ۲۲

اماره کاشفیت ذاتی دارد ولی کشف آن ناقص که با تایید شرع کاشفیت آن تام می شود

۶. اماره کاشفیت ذاتی دارد منتها کشفش ناقص است و با تایید و جعل شرع به تعبیر محقق نائینی تتمیم کشف می شود بینه که اماره هست یک کشف ابتدایی خودش دارد از سوی شرع که تایید شد و حجیتش اعلام شد کشفش تام می شود.

اماره قائم مقام قطع می شود

۷. اماره قائم مقام قطع می شود چون حجیت معتبر شرعی است علم یا وجدانی است که قطع است یا تعبدی است که اماره هست.

اماره اطمینان نوعی می آورد

۸. اماره موجب اطمینان نوعی می شود که استنباط را گفتیم که بین مجتهد و خدایش حجت تمام است که اطمینان پیدا کند.

اماره حاکم بر اصل است

۹. اماره حاکم بر اصل است. می دانیم اگر یک جایی بر اساس استصحاب یک مطلب مثلا نجاست را ثابت کردیم اگر بینه آمد گفت طاهر است استصحاب محکوم است منطقه را ترک می کند به مقتضای اماره عمل می کنیم

اماره اصل تنزیلی است و اصل شرعی اصل محرز است

۱۰. اماره اصل تنزیلی است و اصل شرعی اصل محرز است. گفته بودیم در ضمن بحث اصول که اصل تنزیل و اصل محرز را؛ اصل محرز شک را نازل منزله علم قرار می دهد می گوید «لا ـ تنقض الیقین بالشک» شک را نازل منزله یقین قرار می دهد اصل تنزیل مشکوک را نازل منزله متیقن قرار می دهد می گوید «کل مشکوک طاهر» . اماره اصل تنزیلی است مثل قاعده طهارت و قاعده فراغ و اصل محرز فقط یک مورد دارد که اصل شرعی یعنی استصحاب این فرق ها ده تا عدد که برای اماره گفتیم

ص: ۲۳

خصوصیات دهگانه اصل

طرف مقابل که اصل باشد هم تطبیق کنیم ۱. اصل دلیل فقاهتی است ۲. مفاد اصل حکم ظاهری است ۳. اصل علم نیست به تعبیر محقق نائینی جری عملی یعنی براساس این اصل فعلا- وظیفه ات را اجرا کن ۴. شک در موضوع اماره اخذ شده است موضوع اصل شک در حکم واقعی است ۵. مثبتات اصل حجیت ندارد ۶. اصل کاشفیت ذاتی ندارد ۷. اصل قائم مقام قطع نمی شود ۸. اصل موجب اطمینان نوعا نمی شود ۹. اصل محکوم است ۱۰. اصل تنزیل نیست بلکه محرز است

از ویژگی های اصل آن است که طبق اصل امکان صدور حکم نیست بر خلاف وجود اماره

۱۱. بر اساس اماره قاضی می تواند حکم صادر کند اما براساس اصل نمی تواند حکم صادر کند اگر در بحث قضا که شهید گاهی اشاره می کند که مطابق اصل هست دلیل نهایی نیست بلکه موید است زمینه است مثلا کسی ادعا می کند که این مال برای من است و شما براساس استصحاب آن را قبلا آن را دیدید به دست کسی دیگر یا خود این فرد قبلا مالک نبوده ادعا می کند که من اخیرا مالک شدم اصل عدم ملکیت است اما نمی توانید به این اصل عمل کنید اگر به اصل عمل کنید دعاوی دیگر مسموع نیست چون هر دعوا یک اصلی دارد بنابراین باید اماره بیاید و شهادت عدلین یا شواهد دیگر. تا اینجا رسیدیم به این که تعریف علم اصول کامل شد به طور کلی و به طور تجزیه ای کلی آن را گفتیم قواعد است ممهده برای استنباط احکام و حرف درست همان حرف مشهور که صاحب کفایه هم تایید می کند اینجا یک نکته ای تکمیلی است که سید الاستاد می فرماید که استصحاب بنابر مختار ما اصل نیست، بلکه اماره است. این یک انتخاب شخص خود ایشان است. بنابراین ما تمام آن خصوصیات را نسبت به اصول دیگر یک خصوصیت را حذف می کنیم محرز و تنزیلی را خط می کشیم بقیه فرق هایش بین اماره و اصول که برائت و احتیاط باشد همان فرق ها هست فقط تنزیلی و محرز بودن از بین می رود می گوییم استصحاب که اماره هست و محرز هم هست و اصاله الطهاره که اماره تنزیلی است خصوصیت دو تا اماره فرق می کند یکی تنزیلی و دیگری محرز مطلب بعدی در کلیات گفتیم که علمای اصول صاحب نظران اصول از رؤس ثمانیه سه تا امر را برگزیده اند تعریف و موضوع غرض و فائده تعریف کامل شد.

موضوع علم اصول

رسیدیم امر دوم موضوع علم اصول

تعریف محقق خراسانی از موضوع علم اصول

محقق خراسانی صاحب کفایه در کتاب کفایه الاصول جلد ۱ صفحه ۱ بعد از خطبه می فرماید «موضوع کل علم الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه هو نفس موضوعات مسائله» دو نکته هست ۱. با آخرین تحقیق صاحبنظران اصول موافق با نظر محقق خراسانی موضوع هر علم همان موضوعات مسائل آن علم است مثلاـ علم نحو موضوعش همان موضوعات مسائلش هست معرب و مبنی و حروف و افعال و تراکیب و خصوصیات همان موضوعات مسائل علم می شود موضوع علم

نقد تعریف محقق خراسانی و مراد از عوارض ذاتی

اما یک جمله معترضه آمده که «الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» در ابتدا یک مطلبی بگویم که در انتها به آن می رسیم چون علت غائی علت فاعلی می شود و همین تعبیری که آمده است که یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه تعبیر سنگین منطقی است این که ساده سازی کنیم موضوع هر علم که در آن علم از بحث های مربوط به آن علم به میان می آید «یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» با ساده سازی یعنی در آن علم از بحث های مربوط به آن بحث می شود مثل همان بحثی آن روز که در اصول می گوییم علم است به قواعد ممهده ولی محقق نائینی می گوید علم است «بکبریات التی اذا انضمت الیها صغریتها تنتج نتیجه فقهیتا تستنبط منها الاحکام الشرعیه الکلیه» که این کبریات یا صغریات همان قواعد است یا سید شهید صدر گفت عناصر مشترکه دخیله فی عملیه الاستصحاب. (هنر تدریس در دنیای امروز یا مهندسی تدریس در تاریخ معاصر مطلب سخت و مشکل را آسان کنید نه مطلب آسان را مشکل این هنر تدریس است یکی از عواملی که سید الاستاد آقای خویی درسش را خیلی بالا آورد ساده و آسان و خیلی روشن بحث می کرد) .

ص: ۲۵

عوارض نهگانه ذاتی و غیر ذاتی (غریبه)

این عوارض ذاتیه چیست اولاـ اصطلاحات کمی روشن تر بیان کنیم که عوارض ذاتیه از قبیل اعراض و جوهر نیست که در مقولات عشر فلسفی خوانده اید نه تا مقوله عرض است که گفته می شوداعراض تسعه، یکی هم جوهر است. همه اعراض قائم به غیر است و جوهر قائم به ذات است که الجوهر از این قبیل نیست از قبیل عرضی و ذاتی هم نیست که کلی به دو قسم تقسیم می شود ذاتی که کلی ذاتی دو قسم است فقط جنس و فصل و عرضی هم دو قسم است عرض خاص و عرض عام از این قبیل هم نیست شرحش چون ربطی به ما ندارد فقط اشاره می کنیم اما عرضی که اینجا بحث می شود منظور عارض است یعنی چیزی که بر چیز دیگری عارض می شود و حمل می شود این را می گوید عارض و جمعش می شود عوارض این عوارضی که اینجا بحث می کنیم جمع عرض نیست جمع عارض است بنابراین در منطق آمده است سید الرضی شریف رضی و منطق های دیگر و در فلسفه که در اسفار هم دارد

انواع عوارض ذاتی و غریب و با واسطه و بی واسطه

موضوع علم آن است که از عوارض ذاتیه آن بحث شود این عوارض ذاتیه در برابر عوارض غریب قرار می گیرد دو قسم اصلی دارد عوارض یا عوارض ذاتیه است یا عوارض غریبه و آنچه که در محور یک موضوع بحث می شود و از مسائل یک موضوع به حساب می آید عبارت است از بحث از عوارض ذاتیه اگر بحث از عوارض غریبه بشود بحث از مسائل آن علم نخواهد بود از دایره بیرون می رود بنابراین تقسیم ابتدایی عوارض ذاتیه و عوارض غریب هست. عوارض بعد از آن تقسیم اولی به دو قسم است عوارض بلا واسطه که عارض بر معروض عارض می شود بدون واسطه واسطه ای در عروض نیست این قسم از عروض عروض بلا واسطه برای خودش سه قسمت دارد ۱. عارض با معروض مساوی است مثل عروض متعجب برای انسان الانسان متعجب عارض و معروض مساوی است اعم و اخص نیستند ۲. عارض اعم از معروض است مثل عارض شدن جنس بر فصل الانسان حیوان بدون واسطه است یعنی با اقتضای ذاتی است ۳. عارض که عروض پیدا می کند بر معروض عارض اخص از معروض است مثل عروض فصل بر جنس که می گوییم الحیوان انسان این سه قسم می شود عارض ذاتی بلا واسطه رسیدیم قسم دوم عروض با واسطه این عروض با واسطه از خود دو قسم دارد ۱. واسطه داخلی است ۲. واسطه خارجی است عروض مع الواسطه که واسطه داخلی باشد دو قسم است که از دو قسم بیشتر نمی تواند باشد چون واسطه داخلی فقط یا جنس است یا فصل است با واسطه جنس باشد مثل عروض مشی برای حیوان به واسطه جنس خود حیوان ۲.به واسطه فصل مثل عروض تکلم برای انسان بواسطه فصل که ناطق باشد پس تا حالا بواسطه هم گفتیم مع الواسطه داخلی را هم گفتیم قسم دوم مع الواسطه که واسطه خارجی است این قسم به طور طبیعی سه قسم دارد یا واسطه مساوی است مثل عروض ضحک برای انسان به واسطه تعجب واسطه مساوی است و عارض ضاحک بودن است عارض عارض خارجی است ۲. بواسطه اعم خارجی مثل عروض جذابیت و مثلا جمال می گوییم الزید یا الانسان جمیل به واسطه ابیضیت مثلا بواسطه لون ابیض واسطه اعم شد که لون ابیض اعم از که برای انسان باشد یا برای شی دیگر و اما اخص که عارض بشود شی ای بر ماهیتی بواسطه شی خارجی و اخص هم باشد مثل عروض ضحک برای حیوان بواسطه تعجب واسطه اخص است تعجب برای انسان است برای همه حیوان که نیست و عروض هم ضحک است بواسطه اعم خارجی مورد نهم عروض عارض به معروض بواسطه امر مباین مثل عروض حرارت برای آب بوسیله آتش کل این عوارض نه تاست چند تایش عوارض ذاتی است و چند تا عوارض قریبه

یک عرض ذاتی بیشتر نداریم و بقیه عوارض غریبه هستند

پس از که گفتیم این عوارض در مجموع نه تا می شود عوارض ذاتیه عبارت است از عروض بلا- واسطه یا عروض بواسطه مساوی، واسطه اعم محل بحث است اما با مابقی همه عوارض غریبه است بنابراین اگر در بحث اصول بحث از ظهور روایت بشود بحث از عارض ذاتی است بحث داخل محدوده است واسطه ندارد اما اگر بحث از اثبات وجوب بشود برای یک عمل به واسطه مصلحت که در آن عمل هست خارج از بحث میشود چون واسطه خارجی مباین دارد مصلحت مباین با واجب است بنابراین اکثر مسائل اصول از داخل و قلمرو بحث اصول خارج می شود چون جزء بحث از عوارض ذاتیه نیست بلکه جزء بحث از عوارض غریبه می شود این مطلبی است که از منطق گرفته شد در اصول اشکال ایجاد کرد صدها صفحه کتاب برای توجیه این مطلب نگاشته شده صاحب کفایه یک مطلبی می گوید سید الاستاد مطلب دیگر صاحب کفایه می گوید عوارض ذاتیه آن نیست که در منطق آمده عوارض ذاتیه یعنی بلا واسطه فی العروض سید الاستاد می فرماید نه آیه داریم نه روایت داریم نه دلیل عقلی داریم نه منطقی داریم که در علم باید از عوارض ذاتیه اش بحث شود در یک علم از عوارض قریبه که بحث بشود جزء مسائل آن علم است نه به وحی بمنزل است که دو تا منطقی گفته است مطلبی است بسیار متین نیاز به شرح دارد شرح این معنا جلسه آینده

ادامه بحث از عوارض ذاتی ۹۱/۰۷/۱۰

ص: ۲۷

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث از عوارض ذاتی

اقسام عوارض گفتیم و ما حصل این شد که از نه قسم از اقسام عوارضی پنج تا عارض، عارض ذاتی بود چهار تا عوارض غریب. آن بحث را کامل کردیم رسیدیم به اینجا که محقق خراسانی فرمود عوارض ذاتیه یعنی بلا واسطه فی العروض.

تعریف موضوع علم اصول با توجه به تعریف ملاصدرا از موضوع هر علم بیان شده است

این تعبیری که وصف برای موضوع علم اعلام شد، از کجا آمده است که فرمود محقق خراسانی که «موضوع کل علم و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه»؟ با مراجعه ای که به عمل آمد همین جمله عینا از کلامات ملاصدرا گرفته شده است کتاب اسفار جلد ۱ صفحه ۳۰ عبارت این است «موضوع کل علم کما تقرر یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» بعد هم صدر المتالهین بحث را ادامه می دهد، می فرماید: درباره این صفت بحث به وجود آمده که بعضی از مسائل علم خارج از عوارض ذاتیه می شود که اگر از عوارض ذاتیه خارج شد، از مسائل علم بیرون است. چون مسائل یک علم آن است که از عوارض ذاتیه آن علم بحث کند. آنگاه می فرماید اضطروا الی التاویلات صاحب نظران فلسفه مضطر شدند که تاویلاتی در این رابطه ارائه بدهند از جمله تاویلات این است که ملاصدرا می فرماید که گفته اند که این تعبیر تعبیر حقیقی نیست یک تعبیر مسامحی است عوارض ذاتیه آن معنای دقیق فلسفی اش مراد نیست بلکه مطلق عوارض مراد است.

توضیحی پیرامون مقام فلسفی ملاصدرا و حاجی سبزواری و مرحوم آخوند خراسانی

ص: ۲۸

و پس از آن در هامش اسفار، فیلسوف عظیم الشان حاجی سبزواری که گفته می شود در فلسفه مهارت ایشان کمتر از ملاصدرا نباشد در عرفان می گویند کمی بیشتر بوده اما در فلسفه هم چیزی کم نداشته باشد و مرحوم محقق خراسانی فلسفه را موقع مسافرتشان از خراسان به نجف در سبزوار پیش حاجی سبزواری صاحب منظومه فراگرفته است. حاجی سبزواری حاشیه ای دارد بر اسفار که با حاشیه مرحوم سبزواری اسفار که خوب بود و با حاشیه حاجی خوبتر شد که نقل معروفش شنیده اید که علامه طباطبائی می فرماید که اصول فلسفه و روش رئالیسم من خوب بود اما آقای مطهری خوبتر کرد حاجی سبزواری در هامش همین بحث می فرماید کتاب اسفار جلد ۱ صفحه ۳۲ که «الحق فی معنی العرض الذاتی ان یقال هو ما یکون عارضا للشئ و و صف له فی الحقیقه بلا شائبه مجاز و کذب کما یقال فی عرضیه، وصفٌ بحال الشئ لا الوصف بحال متعلق الشئ و بعباره اخری العرض الذاتی ما لا یکون له واسطه فی العروض»این مطلبی را که حاشیه نویسان کفایه شاید متعدد نوشته بودند که صاحب کفایه محقق خراسانی عرض ذاتی را خودش یک معنای جدید اعلام کرده خلاف مشهور است این یک مطالعه اسفار لازم داشته که عینا از متن و شرح اسفار گرفته درباره عرض ذاتی حاجی گفت الحق که عرض ذاتی عبارت است از عرضی که بلا واسطه فی العروض باشد که محقق خراسانی می گوید عوارضه الذاتیه ای بلا واسطه فی العروض پس این نکته را به دست آوردیم در این قسمت فلسفه حاکم است از توصیف موضوع علم که ما یبحث فیه عن عوارضه و منظور از عارض

ذاتی ما یعرض بلا واسطه فی العروض

ص: ۲۹

توضیح واسطه در عروض مقابل واسطه در ثبوت و واسطه ثبوت مقابل واسطه در اثبات

همین جا بلا واسطه فی العروض را توضیح بدهیم که از شرحی که حاجی سبزواری اعلام کرد مطلب برایمان معلوم شد واسطه در عروض نداشته باشد بلکه واسطه در ثبوت باشد اینجا دو تقسیم داریم ۱. واسطه در عروض در برابر واسطه در ثبوت ۲. واسطه در ثبوت مقابل واسطه در اثبات آنجا که واسطه در ثبوت در برابر واسطه در اثبات قرار می گیرد،خلاصه معنایش این است که واسطه در ثبوت یعنی واسطه در وجود شئ واسطه در اثبات یعنی واسطه در حصول علم نسبت به شئ که اولی می شود سبب وجود، دومی می شود سبب علم این در صورتی است که ثبوت و اثبات در مقابل هم تقسیم کنیم اما اینجا واسطه در ثبوت در برابر واسطه در عروض طبق شرحی که حاجی داد که واسطه در ثبوت واسطه وصف شئ به حال خودش هست واسطه در عروض وصف الشئ به حال متعلق است واسطه در ثبوت عارض نسبت به معروض اطلاقش حقیقی است واسطه در عروض اطلاق عارض به معروض مجازی است که محقق خراسانی یک توضیحی داده است گفته است که واسطه در ثبوت آن است که صحت سلب نداشته باشد واسطه در عروض آن است که محمول از موضوع یا عارض از معروض، صحت سلب داشته باشد مثال: الجالس فی السفینه متحرک این مثال برای واسطه در عروض همان خصوصیات که وصف شئ به حالت متعلق است سفینه متعلق متحرک است انسان را به اعتبار متعلق وصف می کنیم که انسان متحرک است اسناد مجازی است و صحت سلب دارد می توانیم بگوییم الانسان الجالس فی السینه لیس متحرک اما واسطه در ثبوت مثل الماء حارّ که واسطه در ثبوت آتش و نار است که بواسطه آتش و نار ماء می شود حارّ حرارت عارض بر ماء می شود این واسطه در ثبوت است اطلاق حقیقی است وصف به حال خودش هست پس در صحت سلب ندارد آب حارّ را نمی توانید بگویید لیس بحارّ کذب است تا وقتی که ما ندیده بودیم

جایگاه ملاصدرا نزد فقهای بزرگ در رابطه با تعریف موضوع علم

این پیشینه را اعلام شد که محقق خراسانی واسطه در عروض را اینگونه معنا کرده است. با اعتقاد و هیمنه ای که ملاصدرا داشته و تعلم فلسفی که محقق خراسانی داشته با یک واسطه شاگرد بوده و ملا صدرا هیمنه اش تا جایی بوده که بعضی از محققین می گویند از مرحوم مظفر شاگرد محقق اصفهانی می گوید از استادم شندیم محقق اصفهانی شیخ محمد حسین اصفهانی صاحب نهایه الدرایه که گفت اگر بدانم کسی اسرار اسفار را بلد است در هر گوشه ای از دنیا باشد بار سفر می بندم تا از او استفاده کنم این هیمنه و این تلمذ دیدیم که شیخ انصاری از کلمات استفاده می شود که این تعریف را تعریف موضوع قبول کرده چون برای دادن جواب مبادرت کرده صاحب فصول صاحب قوانین و محقق خراسانی تا محقق نائینی این سلسله همین حرف فلاسفه و بیاناتش را التزام داشته اند وانگهی برای اشکالات راه حل هایی را فکر کرده اند

نقد تعریف موضوع علم بنابر تعریف محقق خراسانی

اما از محقق عراقی تا سید الاستاد و تا امام خمینی اینها آمدند گفته اند بحث عوارض ذاتیه به عنوان صفت برای موضوع علم خالی از اشکال نیست شرحش از این قرار است پس از توصیف موضوع که ما یبحث عن عوارضه الذاتیه طبیعتا محقق خراسانی موضوع علم را اعلام می کند می فرماید موضوع کل علم الذی یبحث عن عوارضه الذاتیه هو نفس موضوعات مسائله که صاحب کفایه و جمعی از محققین طبقه سوم که متاخر المتاخرین هستند این را می گویند

به نظر مشهور موضوع علم اصول ادله اربعه است

اما مشهور می گویند که موضوع علم اصول عبارت است از ادله اربعه و آن که مشهور در آنجا خودش را نشان می دهد الفصول فی الاصول و قوانین الاصول محقق قمی است (الفصول محمد حسین اصفهانی اسم آن عین همین است ولی او شخصیت دیگری است)

مقایسه تعریف مشهور و صاحب فصول و محقق خراسانی

مشهور همان ادله اربعه است منتها صاحب قوانین در کتاب قوانین الاصول جلد ۱ صفحه ۹ می فرماید که موضوع علم اصول عبارت است از ادله اربعه یا وصف دلیلیت و صاحب فصول در کتاب الفصول فی الاصول جلد ۱ صفحه ۱۲ می گوید که موضوع علم اصول ذات ادله است تعبیر مشهور است و آن هم توصیف مشهور که فلسفه آورده که ملا صدرا می گوید که از کتب شیخ گرفتند منظور از کتب شیخ یعنی شیخ الاشراق، و بعد اعاظم اصول آن را پذیرفته اند صاحب قوانین فرمود (زمانش قبل از صاحب فصول است و صاحب فصول قبل از شیخ انصاری است و شیخ انصاری با صاحب فصول معاصر بود که اواخر سن اش را درک کرده بود که گفت شیخ انصاری اشکالی کرده بر صاحب فصول در حال حیاتش صاحب فصول فرمود که آن موقع که این مطلب را نوشته بودم دلیل و سرش را بلد بودم اما الان چیزی به خاطر ندارم در سن کهولت ایشان) مرحوم صاحب قوانین می فرماید که موضوع علم اصول عبارت است از ادله اربعه با وصف دلیلیت ذات ادله نیست که فقط کتاب فقط سنت نه سنت با جزء دیگر دلیلیت و حجیت آن سنتی که حجت دارد می شود موضوع علم اصول و همین طور کتاب و عقل تعریف صاحب فصول این است که موضوع علم اصول فقط سنت است به دلیلیتش بحث بعدی است ذات سنت این تعریف مشهور و آن توصیف تقریبا مشهور این دو تا آمدند در وارد میدان بحث که شدند به اشکال برمی خورند که اکثر بحثها مربوط به اصول از عوارض ذاتیه علم اصول نیست مثلا درباره تعریف صاحب قوانین یک مثال که صاحب قوانین تعریفش این بود که موضوع ادله هست با وصف دلیلیت بنابراین تعریف بحث از حجج از عوارض ذاتیه نیست از مسائل علم بیرون می رود برای اینکه بحث حجج بحث از حجیت سنت است یعنی می شود بحث از خود موضوع می شود اما بحث از عوارض موضوع است

سوال و جواب گفتیم مسیر فلسفی و از صاحب قوانین وصاحب فصول و شیخ انصاری و صاحب کفایه تا میرزای نائینی تعریف فلسفه را قبول دارند این اشکال براساس اینکه موضوع علم را توصیف کرده است که موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه این را فلاسفه با آن قدرت گفته بود تا زمان محقق نائینی مقبول افتاده و رد نشده و در پی توجیه آمده اند که آن مسائلی که خارج می شود آنها را چه کنند موضوع علم را تغییر بدهند یا توجیه دیگر بدهند آن اشکال براساس آن توصیف و تعریف مشهور است از آنجا اشکالات بروز کرد که توصیف معروف موضوع علم و تعریف مشهور که گفت ادله اربعه است بنابه تعریف صاحب قوانین که گفت موضوع علم ادله با وصف دلیلیت است بحث حجج از عوارض ذاتیه نیست چون بحث از وجود موضوع است که بحث از وجود موضوع بحث از عوارض ذاتیه موضوع نیست عوارض ذاتیه پس از فراغ از وجود موضوع است از این اشکال خواسته اند تفصی کنند گفته اند که موضوع علم اصول وصف دلیلیت ندارد می گوییم موضوع علم اصول ذات ادله است خود سنت است بنابراین اگر بحث از حجیتش بشود بحث از عوارض ذاتیه موضوع می شود اما به اشکالات دیگر برخورده اند که بحث از حجیت خبر واحد می شود که این را در کفایه و رسائل خوانده اید که اگر بحث از حجیت سنت باشد بحث از عوارض ذاتی موضوع است اما اگر بحث از حجیت خبر باشد که خبر غیر از سنت است بحث از عوارض ذاتیه دیگر نیست شیخ انصاری در کتاب فرائد الاصول جلد ۱ صفحه ۱۰۸ می فرماید که بحث از حجیت خبر در حقیقت بحث از ثبوت سنت است. به عبارت ساده بحث از حجیت خبر، خبر به سنت وصل است می شود بحث از عوارض ذاتیه موضوع و یا اینکه محقق خراسانی این بحث حجیت خبر را توجیه کرد فرمود ما بحث از حجیت خبر را خارج از بحث از حجیت سنت نمی دانیم چون معنای سنت اعم است از حاکی و محکی است پس خبر هم سنت است بنابراین بحث از حجیت خبر در حقیقت بحث از حجیت سنت است

علت تعریف محقق خراسانی که موضوع علم اصول را (نفس مسائل آن علم دانسته است)

این توجیهات وجود داشت تا زمان که مرحوم محقق خراسانی کار دیگری را در پیش گرفت این معالجات به جایی نمی رسید تعریف موضوع علم را عوض کرد گفت موضوع دیگر ادله اربعه با وصف دلیلیت یا ذات ادله نیست بلکه موضوع علم همان مسائل علم است مسائلی که دخیل است در غرض و هدف آن علم این تعبیر را که ایشان آورد و شاگردش آقای نائینی و شاگرد آقای نائینی سید الاستاد و محقق اصفهانی این مجموعه از اصولی های پرچم دار همین تعریف را پذیرفتند گاهی یک تغییرات جزئی هم اعلام کرده اند بنابراین موضوع علم اصول عبارت است از نفس مسائل که کفایه گفت دیگر آن اشکالاتی از اساس مرتفع می شود چون فقط سنت نیست هر مسئله خود خبر واحد یک مسئله است بحث از حجیت خبر می شود بحث از عوارض این موضوع تمام مسائل که آنجا بیرون رفته بود موضوعات است هر موضوع یک بحث مربوط به خودش دارد که می شود عارض ذاتی آن موضوع این اشکال حل شد اما تعریف فلاسفه هنوز به قوت خودش باقی ماند

موضوع بحث فردا گروهی از صاحب نظران می گویند هیچ علمی لازم نیست موضوع واحد داشته باشد

در جمع صاحبنظران یک دسته از صاحبنظران مثل محقق عراقی و محقق اصفهانی و سید الخوئی می فرمایند اصلا هیچ علمی نیاز به تعیین موضوع واحد و خاصی ندارد. و امام خمینی برای وجود موضوع واحد یک دلیل ویژه ای اقامه می کند و بعد هم تعاریفی دارند به طور کل صاحب نظران اصولی نجف از محقق خراسانی تا سید الاستاد یک مطلب را دنبال می کنند که موضوع علم اصول عبارت است از نفس مسائل و فقها و صاحبنظران قم مرحوم آیت الله العظمی بروجردی و امام خمینی قدس الله اسرارهم موضوع علم اصول را یک معنای دیگر اعلام می کنند شرح این معنا جلسه آینده

ادامه بحث از عوارض ذاتی علم اصول 91/07/11

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث از عوارض ذاتی علم اصول

آراء صاحبنظران اصول درباره عوارض ذاتیه و تعیین موضوع برای علم اصول به طور خلاصه به دو دسته است.

پیروان مرحوم ملاصدرا در تعریف علم اصول

دسته اول کسانی هستند که التزام به عوارض ذاتیه دارند و طبق فلسفه صدرائی همان علم را متصف به آن صفت می دانند که «یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» این دسته عبارتند از مرحوم میرزای قمی صاحب فصول و شیخ انصاری، محقق خراسانی تا محقق نائینی اینها عوارض ذاتیه را با همان سبک و سیاق فلسفه تایید کرده اند آنگاه برای حل اشکالات که قسمتی از مسائل از قلمرو علم بیرون می رود معالجه و توجیهاتی دارد که گفته شد که ادله اربعه با وصف دلیلیت را تغییر دادند به ذات ادله و خبر واحد را که گفته اند سنت نیست گفته اند سنت اعم از حاکی و محکی است

نوآوری مرحوم محقق خراسانی در تعریف علم اصول

و تا رسید به محقق خراسانی که برای نجات از اشکالات فرمود موضوع علم، مسائل آن علم است که دیگر کل مسائل و بحث از مسائل در قلمرو عوارض ذاتیه قرار گیرد.

بیان مرحوم محقق اصفهانی در ردّ عوارض ذاتی و بیان مرحوم خویی در این زمینه

دسته دوم عده ای از صاحبنظران عوارض ذاتیه را انکار کرده اند در راس این گروه می توانیم از علامه شیخ محمد حسین اصفهانی نام ببریم که ایشان در کتاب نهایه الدرایه جلد ۱ صفحه ۷ می فرماید این تعبیر الزام به ما لاـ یلزم است یعنی هیچ ملزمی نداریم تا بگوییم که موضوع هر علم لابد است که از عوارض ذاتیه آن بحث شود برای اینکه هر علم متشکل است از قضایای متشتته و پراکنده و این قضایای متشتته مسائل علم است و این مسائل موضوعات است و محمولات این موضوعات بحث از موضوعات است بحث مربوط به موضوع است و نیاز به این نداریم که عوارض ذاتیه یا بلا واسطه فی العروض را در تعریف موضوع علم بیاوریم شخصیت دومی که از این گروه می توانیم نام ببریم که عوارض ذاتیه به طور صریح انکار و رد کرده است سید الاستاد کتاب مصباح الاصول جلد ۱ صفحه ۳۴ (این مصباح که درباره اصول لفظیه هست اخیرا چاپ شده قبلا از اصول عملیه و حجج و امارات بوده) و محاضرات فی الفقه جلد ۱ صفحه ۲۴ می فرماید که درباره این وصف که هر علم لابد است که از عوارض ذاتیه آن بحث شود این وصف درباره موضوع علم نه دلیلی از کتاب دارد و نه دلیلی از سنت دارد و نه دلیلی از براهین عقلی دارد حرفی است بلا دلیل پس ازکه دلیل وجود نداشت از اساس ملتزم به این مقوله نمی شویم ما مقوله ای به نام عوارض ذاتیه نداریم آیه و روایتا و برهانا این جمع بندی بحث در این قسمت

مرحوم ملاصدرا برای هر علمی سه خصوصیت ذکر کرده اند

به تبع همین بحث در اسفار جلد ۱ صفحه ۳۱ سه تا مطلب آمده ۱. موضوع هر علم باید از عوارض ذاتیه اش بحث شود ۲. هر علم نیاز دارد به موضوع واحد و مشخصی؛ درباره این رای ببینیم نظر صاحبنظران اصول در این باره چیست یعنی اشتراط موضوع واحد در علم که می فرماید «العلم لابد فیه من موضوع واحد»

نظرات دسته های سه گانه از محققین علم اصول در این که علم اصول آیا موضوع واحد می خواهد یا خیر؟

در این رابطه صاحبنظران اصول به سه دسته هستند

گروه اول از اصولین

دسته اول اظهار نظر صریح که ندارند بلکه فحوای کلامشان التزام به وحدت موضوع نشان می دهد این دسته عبارت اند از میرزای قمی صاحب فصول تا شیخ انصاری که دوره حرکت اصول تا دوره تطور اصول

تقسیم بندی ادوار اصول

(به طور کل دو دوره دارد

دوره اول از عده شیخ طوسی تا شیخ انصاری

دوره اول دوره حرکت اصول است از ذریعه سید و عده شیخ تا کتاب اصولی علامه شهید تا صاحب فصول این دوره حرکت اصول است منتهی الیه هر دوره حرکت از آغاز تا زمان شیخ انصاری است

دوره دوم از زمان شیخ انصاری و محقق خراسانی به بعد

اما دوره تطور اصول عروج و دگرگون سازی آن از زمان شیخ انصاری محقق خراسانی تا تلامذه و شاگردان). پس تا انتهای دوره حرکت اصول، وحدت موضوع رد نشده بود

ص: ۳۶

گروه دوم از اصولین

اما پس از آن که دوره از زمان محقق خراسانی تا محقق نائینی و محقق اصفهانی که محقق خراسانی صفحات ۳ و ۴ جلد اول کفایه الاصول محقق نائینی اجود التقریرات جلد ۱ صفحه ۱۰ محقق اصفهانی نهایه الدرایه جلد ۱ صفحه ۷ اینها با اشاره و لفافه از وحدت موضوع کنار کشیده اند از زمان محقق خراسانی موضوع علم اصول مسائل آن علم اعلام شد «موضوع کل علم هو نفس موضوعات مسائله» همین عبارت را با کمی عوض کردن قالبها مثلا محقق اصفهانی می گوید قضایا متشتته و بعد می گوید «تلک القضایا تلک المسائل» آخوند خراسانی و بعد شاگردان، میرزای نائینی و محقق اصفهانی گفته اند که موضوع هر علم و علم اصول عین همان مسائل علم است پس از وحدت موضوع دست برداشته اند اما صریحا نگفته اند که علم نیاز به موضوع واحد ندارد

گروه سوم از اصولین

دسته سوم گروهی هستند از صاحبنظران اصول که صریحا اعلام کرده اند علم اصول یا هر علم نیاز به موضوع واحد ندارد حتی از ضمن کلامشان استفاده می شود که نیاز به موضوع ندارد این گروه عبارت اند از محقق عراقی مرحوم آقا ضیاء کتاب نهایه الافکار جلد ۱ صفحه ۹ و شاگرد ایشان سیدنا الاستاد مصباح الاصول از صفحه ۲۶ تا صفحه ۳۱ این دو تا محقق نامدار و ریزنگر و اصولی معروف نیاز به وحدت موضوع را از اساس به طور تحقیقی رد می کنند می فرمایند وحدت موضوع از دید فلسفه یک حرفی است قابل قبول با یک مقدار اغماض

توضیحی در وحدت حقیقی و انتزاعی (در وحدت موضوع علم)

و آن وحدت موضوعی که شما در فلسفه به ثبت رسانده اید برخاسته از برهان سنخیت است برهان سنخی این است که بین علت و معلول سنخیت عددی شرط است علت اگر واحد بود معلول واحد، معلول اگر واحد باشد علت واحد است سنخیت عددی، در اصول به این سخن التزام ندارند اما در فلسفه می گویند «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» یا «الواحد لا یصدر الا من الواحد» می گویند با برهان انی که غرض علم یک هدف است چون علم یک هدف را دنبال می کند این وحدت هدف کشف می کند از وحدت موضوع که موضوع هدف را آفریده و اگر این برهان قبول کنیم اختصاص دارد به علل و معالیل طبیعیه مثل احراق که فقط برای آتش هست یا اشراق فقط از نور هست پس این درعلل و معالیل طبیعیه جاری است اما در امور اعتباریه خود غرض و هدف وحدتش وحدت حقیقی نیست یک وحدت انتزاعی است از یک مجموعه یک عنوان انتزاع می شود قدرت بر استنباط، غرض و هدف اصول است وحدتش وحدت انتزاعی است قدرت بر استنباط وحدت حقیقی نیست غرض واحدی است اما این وحدت وحدت انتزاعی است از مجموع توانمندی ها قدرت برای استنباط انتزاع می شود مثل احراق وحدت حقیقی است و مثل اشراق وحدت حقیقی نیست

سؤال و جواب در مورد وحدت حقیقی و برهان سنخیت

سوال و جواب در فلسفه بحث می کنیم که منظور از سنخیت چیست و بعد دلیل برآن چیست اگر خوب واکاوی کنیم فقط در بحث علت و معلول آن هم وجود می شود، اما بقیه سنخیت ها مثل عددی و وصفی اینها از برهان سنخی با دقت ریزنگرانه استفاده نمی شود ما گفتیم اینجا ادعا می شود که منظور از سنخیت حتی سنخیت عددی است و غرض واحد عددی، کشف می کند از موضوع واحد عددی، با آن اشاراتهایی به عمل آمد اولا آن سنخیت عددی در حد ذات خودش به کمال نرسیده سنخیت قبول است سنخیت در ایجاد و وجود است امر وجودی با امر وجودی سنخیت دارد در عالم علیت و نوع و جنس اش بنابراین سنخیت یعنی ارتباط ویژه انحصاری ذاتی ماهوی بین علت ومعلول این عمق سنخیت است سنخیت در عدد اولا دلیل ندارد و ثانیا اگر داشته باشد در علل و معالیل طبیعی است نه در علل و معالیل اعتباری بحث های علمی و اصول امور اعتباری است اصل غرض که گفتیم وحدت عددی کاشف از وحدت عددی موضوع می کند این خود هدف و غرض وحدت حقیقی ندارد وحدتش وحدت انتزاعی است

آیا در علم فقه امکان تعریف موضوع واحد با توجه به مقولات عشر ممکن است

بنابراین در برهان سنخیت توان نفوذ در امور اعتباری ندارد مطلب خیلی دقیقی است از محقق عراقی و سید الاستاد ثانیا اگر ما قائل به موضوع واحد بشویم اولا دلیل ندارد ثانیا امکان ندارد محقق عراقی هم روحیه و ذوق فلسفی را مانند محقق خراسانی تا حاجی سبزواری متسلسلا دارد لذا گفته می شود تحقیقات اصولی محقق نائینی برتری دارد و تحقیقات عقلی و ریزنگری محقق عراقی برتری دارد که دو تا معاصر بودند لذا ایشان می فرماید که در بعضی از علوم امکان بر اساس براهین عقلی قطعی ندارد مثلا فقه یک علم است برای فقه شما یک موضوع واحد در نظر بگیرید یک موضوع واحد برای فقه ناممکن است برای اینکه فقه مسائلش عبارت است از بحث میاء بحث حدود بحث قرائت تروک احرام مثلا- بحث میاء می شود از مقوله جوهر قراءت می شود از مقوله کیف قیام و قعود می شود از مقوله وضع تروک احرام و صیام خارج از مقولات در فلسفه هست که این مقولات عشر متباینات بالذات هستند جامع ماهوی بین متباینات مگر ممکن است مخصوصا اگر اجزآء بعضی ها عدمی باشد جامع بین امر عدمی و وجودی مگر ممکن است بنابراین تصویر جامع واحد وحدت موضوع برهانا در بعضی از موضوعات محال است پس گروه سوم وحدت موضوع را صریحا رد کردند برهانا

نظر امام خمینی که التزام به موضوع واحد در علم اصول را لازم نمی داند

از همین گروه سید الامام که حسن ختام گذاشتند در این دسته برای اینکه استدلال عرفی و اصولی دارد می فرماید التزام به موضوع واحد لا- اصل له اساسی ندارد خلاصه بیان ایشان می شود که ما از سیره محققان (سیره متحققان که ریشه اش در حقیقت نظر کارشناسی است و خبرگان) ما از سیره مؤلفان که در حقیقت نظرات خبرگان و رای کارشناسان هستند می بینیم که کتابی که می نویسند مسئله ۱ و مسئله ۲ و ۳ مسائل را شروع می کنند به بحث کردن در تالیف ها شما ندیده اید که مؤلفی اعلام کند موضوع این تألیف ما این است. پس از لحاظ خبرویت و سیره کارشناسان ما موضوع واحدی در علوم ندیده ایم لذا التزام به موضوع واحد اصل و اساس ندارد این سه دسته کامل شد

ص: ۳۹

اعلام موضوع علم اصول از سوی صاحب نظران

پس از ان رسیدیم به فراز بعدی که جمع بندی بحث و اعلام موضوع علم اصول از سوی صاحبنظران صاحبنظران به دو دسته هستند که موضوع برای علم اصول اعلام کرده اند دسته سوم هم اختلاف در تعبیر دارد لذا ما دو دسته کردیم

دسته اول مشهور (از شیخ طوسی تا صاحب فصول) (ادله اربعه)

دسته اول عبارت اند از مشهور که از شیخ طوسی تا صاحب معالم و صاحب فصول صاحب قوانین یادتان در اصول (در فقه گفته بودیم که اگر حکمی در شرائع دیدید آن مشهور است و در اصول اگر نظری را در معالم و قوانین و فصول دیدید آن نظر مشهور است) مشهور می گویند موضوع علم اصول ادله اربعه است البته با مقدار اضافات با وصف دلیلیت یا ذات ادله فعلا موضوع ادله است این قول مشهور

دسته دوم غیر مشهور بعد از تطور اصول تا زمان مرحوم آقای خویی (نفس موضوعات مسائل علم اصول)

غیر مشهور از زمان محقق خراسانی یعنی بعد ازتطور اصول تا زمان شاگردان تا سید الاستاد همه می گویند موضوع علم اصول هو نفس موضوعات مسائله این مشهور اصولی های پس از تطور است بعد از آن یک دغدغه ای دیده می شود هم برای محقق خراسانی و هم برای محقق نائینی و برای سیدالاستاد این دغدغه نشان می دهد که در ذهنشان خبری از وحدت موضوع هست محقق خراسانی می گوید هو نفس موضوعات مسائله بعد از سه صفحه تقریبا می گوید «و انقدح بذلک ان موضوع علم الاصول هو الکلی المنطبق علی موضوعات مسائله» پس اعتراف کرد که موضوع واحدی است و کلی است مثل تطبیق کلی طبیعی به افراد خودش یک عبارت دیگر هم بکار می رود که آن عبارت هم تفنن است هر دو در حقیقت همین است کلی طبیعی با افراد خودش پس کلی طبیعی یک عنوان واحد حقیقی است و افرادی دارد که منطبق می شود اعلام کرد که علم اصول موضوع واحدی دارد

دسته سوم متخذ از فحوای کلمات امثال مرحوم محقق خراسانی به بعد که موضوع علم اصول کلی طبیعی قابل تطیق بر افرادی است که (ما تقع فی طریق الاستنباط)

پس از آن محقق نائینی در فوائد الاصول (که تقریرات را مرحوم علامه کاظمینی نوشته است و تقریراتش را سید الاستاد نوشته است به نام اجود التقریرات) جلد ۱ صفحه ۲۸ می فرماید موضوعه یعنی موضوع علم اصول «کلما کان عوارضه واقعه فی طریق استنباط الحکم الشرعی» کلما کان تعبیر دیگری از کلی طبیعی و افرادش هست موضوع اعلام کرد سید الاستاد که موضوع را به شدت رد می کند با آن قاطعیت برهانی و علمی و در آخر می فرماید می فرماید کتاب مصباح الاصول جلد ۱ صفحه ۴۰ و ان ابیت اگر بگویید که ما برای موضوع اصول یک عنوان واحدی لازم داریم می توانید بگویید ما تقع نتیجه البحث عنه فی طریق الاستنباط بنابراین در آخر ایشان هم موضوع را به عنوان یک واحد انتزاعی اعتراف کرد نتیجه این شد که موضوع علم اصول یک عنوان واحد هست منتها اسم خاصی روی آن نیاورده اند کلی منطبق بر مسائل و مصادیق این مقدار هم کاملا درست است اسم هم اگر برایش مشخص نکردیم ایرادی ندارد که شاید سید بروجردی کتاب نهایه الاصول صفحه ۱۱ و امام خمینی کتاب انوار الهدایه جلد ۱ صفحه ۲۷ می فرماید موضوع علم اصول الحجه فی الفقه این دو سید جلیل القدر آن عنوان کلی که موضوع علم اصول بود و اسم نداشت و صاحبنظران آن مقوله گرفتاری داشتند جواب می دادند که موضوع اسم نمی خواهد اشکال می شد که بدون اسم از کجا بشناسیم می گفت کلی این دو بزرگوار آن مشکل را حل کردند لذا دسته سوم دیگر نیست این همان کلی است حجت در فقه همان کلی منطبق بر مسائل است اسم هم پیدا کرد تمام آراء و نظرات با تلخیص و تنقیح مرکز بیان شد

اما تحقیق مطلب (فردا)

اما بحث تحقیقی را ان شاء الله جلسه آینده ارائه کنیم

ادامه بحث درباره موضوع علم اصول ۹۱/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

الحمدلله و سلام علی عباده الذین اصطفی

والصلاه و السلام علیک یا مولای یا اباصالح المهدی و رحمه الله و برکاته

ادامه بحث درباره موضوع علم اصول

آراء صاحبنظران عصر اخیر اصول، درباره موضوع علم اصول از صاحب کفایه محقق خراسانی تا محقق نائینی و محقق اصفهانی تا سید الاستاد این شد که موضوع علم اصول عبارت است از موضوعات مسائل آن.

علت عدول صاحبنظران عصر اخیر از تعریف مشهور

عمده ترین نکته در عدول از تعریف مشهور، این است که بر اساس تعریف مشهور و مقوله فلسفی که عوارض ذاتیه در کار هست، قسمتی از مسائل اصول از دائره بیرون می رود. جزء مسائل علم اصول به حساب نمی آمد. مثلا خبر واحد، یک مسئله در اصول هست موضوع علم اصول که ادله اربعه باشد سنت که سرمایه خبر واحد هست ارتباط تنگاتنگ با هم طبق آن تعریف ندارند. بحث از حجیت خبر بحث از حجیت سنت نیست اما پس از که گفتند موضوع علم اصول، موضوعات مسائل آن است خود خبر واحد می شود موضوع، چون یک مسئله ای است دارای یک موضوع و موضوعات مسائل، موضوع علم است و بحث ازحجیت خبر، بحث از عوارض ذاتیه موضوع یا بحث از احوال خود موضوع است. بنابراین از اشکال به توسط این عدول بیرون رفتند مطلب نهایی شد اما رسیدیم به مرحله تحقیق آراء گفته شد دسته بندی ها تمام که موضوع علم اصول، موضوعات مسائل آن هست از صاحب کفایه تا سید الاستاد صاحبنظران اصولی و اشکالی هم نیست.

ص: ۴۲

تحقیق درباره موضوع علم (با بیان مقدمه ای)

تحقیق این است که موضوع علم، که گفته شد محل نظر و تامل است؛ بین این که موضوع واحدی باشد دلیل ندارد و بین اینکه اصلا نیاز به موضوع نداشته باشیم.

اما مقدمه

تحقیق این است که اولاـ موضوع، اقسامی دارد: ۱. موضوع و محمول ۲. موضوع حکم ۳. موضوع علم؛ منظور از موضوع و محمول همان موضوعی است که در قضایای حملیه می آید که از خود دو قسم دارد حمل دو قسم است ۱. حمل اولی و ذاتی که ذاتیات حمل می شود بر موضوع که وحدت، هم مفهومی است هم مصداقی است اختلاف در اجمال و تفصیل است. مثل الانسان حیوان ناطق و حمل شائع صناعی حمل اوصاف یا صفات بر موضوع مثل زید کاتب یا زید عالم که تغایر مفهومی است وحدت مصداقی است. ۲. موضوع حکم؛ موضوع حکم در فقه در کنار متعلق قرار می گیرد متعلق حکم و موضوع حکم در مثال لاـ تشرب الخمر اینجا یک موضوع داریم و یک متعلق، متعلق نهی لا تشرب شرب است که فعل مکلف است. این قانون یادمان نرود متعلق احکام در فقه، افعال مکلف است؛ شرب فعل مکلف است لا تشرب و موضوع خمر است آنکه بستر فعل قرار می گیرد که خمر است. ۳. موضوع علم در حقیقت نهاد علم است یعنی یک علم بدون موضوع پایه و بنیادی ندارد می شود خبر بدون مبتدا.

اما تحقیق در موضوع علم

تحقیق این است که موضوع علم، یک حقیقت غیر قابل انکار است؛ ۱. حقیقتی است ۲. واقعیت ۳. محل وفاق ۴. اعترافات و اعلام ها اما حقیقت: نقش موضوع برای علم نقش بنیادی است بنیاد آن ترسیم می کند لذا در اصطلاح جدید عربی می گویند البحوث الموضوعیه، بحث های بنیادی ترجمه می شود. حقیقتی است که اگر آن نباشد علم شروع نمی افتد روی یک بستر کار علم راه می افتد. اما واقعیت به طور ملموس می بینیم در مثال بارز یا مشهور موضوع علم طب، بدن و جسم است اگر بدن و جسم نباشد علم طب زمینه ندارد و موضوع علم نحو، کلمه و کلام است که در تصحیح عبارت و درست صحبت کردن و تنظیم جمله ها کاربرد دارد. اگر کلمه و کلامی نباشد سفره ای نیست تا چیزی روی آن بچینند یا موضوع علم منطق، که معقولات ثانویه است اگر یک معقولات ثانویه نباشد ابراز درست فکر کردن از کجا بدست می آید و موضوع فلسفه که وجود و حقایق و بحث از حقایق وجود که در تعریف می گفتند «الفلسفه علم بحقائق الاشیاء بقدر طاقه البشریه» اگر موضوع تعیین نشود، فلسفه از کجا به دست بیاید و قبل از اینکه به اعترافات برسیم نکته ای را هم بگوییم و آن این است که واقعیت در فقه و اصول خودش را نشان می دهد

اما موضوع در علم اصول

در اصول که علم استدلال است، واقعیت این است که موضوع، ادله است. علم استدلال، بسترش ادله است. رسیدیم به اعترافات از اعترافات که دو دسته می شود تصریحات یا اعلامات

اما اعتراف صریح درباره اینکه موضوع علم اصول ادله اربعه است

اعترافی که در سطح اعلام و بیان موضوع هست؛ درجه اول، اعلام صریح بین الفریقین شیعه و سنی این مطلب مورد اجماع است بلکه تسالم است بلکه ضرورت دین است تسالم بین الفریقین است که مدرک استنباط احکام ادله اربعه است. بنابراین از این مدارک اصول استنباط می کند موضوعش ادله اربعه می شود و اما قسم دوم از اعترافات که در حقیقت اعترافات ضمنی است؛

اما اعترافات ضمنی

محقق خراسانی و محقق نائینی و محقق اصفهانی و سید الاستاد همه شان اعتراف می کنند که موضوع علم اصول، موضوعات مسائل آن هست ولی تصریح از محقق خراسانی که موضوع یک کلی منطبق بر مسائل است ما همین را می خواهیم که موضوع علم اصول خودش را نشان می دهد تا حالا- فرمودند نفس موضوعات مسائل در ضمن گفتند کلی منطبق بر موضوعات؛ مسائل از باب تطبیق کلی طبیعی بر افرادش که عین هم است بعد از این اعترافات آمد از سوی این اعاظم مبنی بر اینکه موضوع علم اصول شد کلی. محقق خراسانی می فرماید: نیاز به اسم نداریم کلی کافی است. یک اشکالی هست که اگر اسم نباشد شناسایی می شود اگر شناسایی نباشد موضوع قوام می گیرد که این اشکال را بعدا می گوییم که مرتفع شد

جمع بین قول مشهور (درباره موضوع علم اصول) و قول صاحبنظران

با این شرحی که داده شد چیزی که برای ما روشن شد این است که هم قول مشهور درست است هم قول صاحبنظران درست است و هم تعبیر سید بروجردی و امام خمینی مطلب را مکمل است به این معنا که موضوع علم اصول که عبارت شد از ادله اربعه و محقق خراسانی گفت: کلی منطبق بر افراد، ادله اربعه یک موضوع کلی است و مسائل اصول، افراد و زیر مجموعه آن است. شما دیدید در اسفار می گوید «لابد من موضوع واحد هو الموضوع فی جمیع قضایاه» بعد محقق اصفهانی می فرماید: «القضایا المتشتته مسائل العلم» این که با فلسفه هم تطبیق کرد مثلا علم درباره حرم می خواهید حاصل کنیم؛ حرم موضوع کلی است این موضوع کلی را می توانیم جزئی کنیم در اصطلاح امروزمی گویند ریزموضوعات، زیر مجموعه موضوع کلی مسائل آن که بیاورند می گویند ریزموضوعات. موضوع کلی طبق تعبیر فلسفه، موضوع آن کل قضایا و مسائل است و قضایا و مسائل آن ریزموضوعاتِ موضوع کلی است. حرم موضوع کلی است ریز موضوعات ضریح مقدس، رواق، صحن، اتاق، دفتر و بالاسر کل این قسمت ها موضوعات مسائل است که به آن می گوییم ریزموضوعات بعد یک مجموعه تحت عنوان حرم که حرم می شود مجموع این قضایا یک موضوع واحد به نام حرم که او موضوع واحد «هو الموضوع فی القضایا» طبق تعریف فلسفه و محقق خراسانی و محقق نائینی. بنابراین موضوع علم اصول بستر اصلی آن قطعا ادله اربعه است که محل اتفاق و نظر مشهور و از ضروریات است اما مسائل دیگر مثل بحث حجیت خبر، بحث تعادل و تراجیح، بحث استصحاب تمام این مسائل اصول در بستر ادله اربعه جا می افتد می شود زیرموضوعاتِ مسائل همان موضوعِ کلی می شود. جمع آراء تمام نظرات مشهور و غیر مشهور وارد منطقه شد.

ص: ۴۵

نظر نهایی درباره تعریف موضوع علم اصول

تعریف ما در یک جمله می شود موضوع علم اصول عبارت است از نفس موضوعات مسائل آن که این مسائل امور مربوط و افراد هستند برای موضوع اصلی که عبارت است از ادله اربعه بنابراین موضوع علم اصول به طور کلی ادله اربعه است و پس از که جزئی کنیم می شود مسائل مربوط به ادله اربعه اشکال، دیگر وارد نیست که ما می گوییم موضوعات مسائل هم موضوع علم است و از سوی دیگر اشکال عمده رفع شد که ما پس از که اشکال فلسفی فرار کردیم از ادله اربعه خبری نبود در حالی که بالضروره آن موضوع استدلال است بنابراین زنده سازی قول مشهور و آنکه واقعیت دارد و دیدیم که مسائل روابطش با آن کلی برقرار شد محقق عراقی در کتاب نهایه الافکار جلد ۱ صفحه ۱۲ می فرماید: موضوع علم با موضوعات مسائل علم نسبتش مثل نسبت کل به اجزاء آن است. ادله اربعه کل می شود این مسائلی که بحث می شود خبر واحد یک جزئی از سنت می شود و اصول دیگر و قواعد دیگر هم به وجهی مربوط به ادله اربعه می شود بنابراین هم ادله اربعه زنده و اعلام شد هم موضوعات مسائل به همان قوت خودش باقی است. ارتباط وهماهنگی با هم انجام شد موضوع این شد موضوعات مسائل و موضوع علم که موضوع الموضوعات است اگر برای شما موضوع که اعتراف کردند

اگر موضوع علم اصول کلی باشد اسم آن چیست

محقق خراسانی که این مسائل در ابتدا و در قسمت بنیاد خودش یک کلی دارد، کلی منطبق بر مسائل ولی اسمش را بلد نباشیم اشکالی ندارد آن را سید بروجردی و سید امام حل کردند ولی سید بروجردی فرمود حجه فی الفقه یا سید الامام فرمود الحجه فی الفقه، ادله اربعه الحجه فی الفقه است کل بحث درباره تعیین موضوع علم اصول با همین روشنی و شفافیت به بار نشست

ص: ۴۶

سوال و جواب: در صورتی که ما قائل به این هستیم موضوع علم اصول موضوعات مسائل آن است پس از که مسائل ریز بشود بحث از مسائل، بحث از عوارض ذاتی خود آن مسئله می شود و موضوع علم به شکل کلی، ادله اربعه است و به شکل جزئی و تجزئه ای، مسائل آن است پس بحث از مسائل بحث از عوارض ذاتیه موضوع است.

سوال اگر کل بگوییم و بعد جزء بگوییم اخلال در انشاء بوجود می آید

سوال و جواب: اشکال این است که اگر کل بگوییم و بعد جزء بگوییم اخلال در انشاء بوجود می آورد عنایت کنید که کل و جزء مثل انسان که کلی طبیعی است و افراد آن از هم جدا نیست و به هر دو دید می توانیم بنگریم ما جمع کردیم شما می توانید فقط ادله اربعه بگویید بعد بگویید این مسائلش هست یا بگویید این مسائل و مادر ادله اربعه است از هم دیگر جدا نیست.

سوال و جواب فعلا ما با مشی این صاحبنظران کل این قضیه حل شد سیاست بحثی ما، سیاست رد و طرد نیست سیاست ما، سیاست جمع و ترمیم است. حقش هم این است که این نظریات در یک محور است زاویه را کم رنگ کنید تعابیر کم و زیاد دارد ترمیم و اصلاح و همه نظریات جمع شد هیچ اشکالی به کار نیست و جدیدترین و ظریف ترین تعبیر، تعبیر مشهور درست است و مورد اعتراف ضمنی صاحبنظران تاریخ معاصر است و طبق قواعد عقلی فلسفی هم هست.

اما جایگاه عوارض ذاتیه در صفحه تحقیق

عوارض ذاتیه آنچه در صفحه تحقیق نشان می دهد که یک تعریف فلسفی است ساختار، طبق مصطلحات فلسفه است و این تعریف طبق بیان سید الاستاد با مسلک فلاسفه درست است اما در غیر از بحث های فلسفی مثل بحث اصول که بحث استدلال و نگاه عرفی و عقلائی است نه عقلی آنجا نگاه عقلی است برهانی است اینجا در اصول نگاه عقلائی و عرفی است در اصول که می آییم همان معنا را داریم که در علم از عوارض ذاتیه اش بحث می شود آن تعریف سنگین با مصطلحات سنگین با مواد سنگین است اینجا می شود سبک مطابق با اصول این می شود که موضوع علم که عبارت است از شی واحدی که درباره امور مربوط به آن بحث شود. عوارض ذاتیه، امور به موضوع عوارض ذاتیه موضوع فلسفی است. امور مربوط به موضوع، این تعبیر اصولی است به هیچ اشکالی ندارد

سوال و جواب ذاتی که آوردید اصلا از سنخ فلسفه است در امور عقلائی و عرفی ذاتی و غیر ذاتی نداریم، عرفیات و مبانی عقلائی و اصول مبانیه است همین که ذاتی را آوردیم وارد فلسفه شدیم پس تعریف شد بحث از امور مربوط به آن عوارض ذاتی در فلسفه و اصول بحث از امور مربوط به آن اما ربط را، عرف تعلیم و تعلم تعیین می کند. مربوط بر اساس تشخیص عرف تعلیم و تعلم است امر اعتباری مثل بحث درباره اجماع، چه کاربردی دارد؟ یا درباره سیره عقلا چه کارایی دارد؟مثلا بگوییم جنس اجماع کدام است فصل اجماع کدام است نوع اش کدام است. پس بحث از عوارض ذاتیه در اصول یعنی بحث از امور مربوط به موضوع بنابراین تمام بحث هایی که در اصول بحث می شود امور مربوط به ادله اربعه است به وجهی مربوط به ادله اربعه است تا اینجا مطلب تمام شد و موضوع و عوارض ذاتیه برای ما روشن شد جمع بندی نهایی بحث ان شاء الله جلسه آینده.

تمایز علوم از یکدیگر به چیست؟ ۹۱/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

الحمدلله و سلام علی عباده الذین اصطفی

والصلاه و السلام علیك یا مولای یا اباصالح المهدی و رحمه الله و برکاته

تمایز علوم از یکدیگر به چیست؟

محقق خراسانی می فرماید: «انقدح بذلك ان تمایز العلوم بتمایز اغراضها الداعیه الی التدوین لا الموضوعات و المحمولات» پس از که موضوع علم را ایشان مسائل علم اعلام فرمودند، دفع دخل مقدر ارائه می کنند که موضوع که مشخص نباشد تمایز و تشخیص علوم از یکدیگر به چه امری به دست بیاید؟

تمایز علوم به غرض از هر علم خواهد بود

می فرماید: تمایز علوم به واسطه تمایز غرض و هدف آن علم است. مثلا کلمه و کلام در نحو و ادبیات به کار می رود و چون در نحو «صیانه اللسان عن الخطا فی المقال» و در بلاغت درست ادا کردن بیان و رعایت فصاحت و بلاغت است از این رو تمایز علوم به توسط اغراض است. و الا اگر بتوسط اغراض نباشد هر بابی بلکه هر مسئله ای می تواند علم جداگانه باشد، چون موضوع هر باب مثلا- باب اوامر با باب عام و خاص فرق می کند بلکه هر مسئله ای با مسئله دیگر متمایز و جدا بشود برای همین تمایز علوم به وسیله تمایز اغراض است.

بیان محقق نائینی در فوائد الاصول

محقق نایئنی در کتاب فوائد الاصول جلد ۱ صفحه ۲۵ که آراء ایشان تقریر شده است می فرماید: تمایز علوم به وسیله تمایز موضوعات است.

ص: ۴۹

بیان محقق اصفهانی که تمایز علوم را به تمایز موضوع می داند

و محقق اصفهانی هم در کتاب نهایه الدرایه جلد ۱ صفحه ۱۰ و ۱۱می فرماید: تمایز علوم به وسیله موضوعات است که موضوع از اول عنوان علم را مشخص می کند، موضوع از اساس علم را معرفی می کند.

نظر امام خمینی (ره) در مناهج الاصول تمایز علوم را به ذات علوم می داند

سید الامام کتاب مناهج الاصول جلد ۱ صفحه ۴۴ می فرماید: تمایز علوم به ذات علوم است نه به اغراض و موضوعات، منظور از ذات، ذات فلسفی کـه نیست ذات یعنی موضوعـات به ضـمیمه محمولاـت که این علم از علم دیگر جـدا بشـود. بعـد از این محقق نائینی در همان کتاب ۲۴ می فرماید: مشـهور این است که تمایز به وسیله اغراض باشد اما منظور ایشان شاید مشهور بین اصولی هاست و الا مشـهور عامه به موضوعات است، می گوییم نحو، کلمه و کلام و در صـرف، کلمه و در تجوید، حروف و در منطق، معقولات و در فلسـفه، وجود و مشـهور معقول این باشد که تشـخیص و امتیاز علوم به وسیله موضوعات است پس از که آراء ارائه شد اما تحقیق که مسلک تحقیق بر جمع آراء و تلفیق است نه بر رد و تفریق

تحقیق در بحث تمایز علوم با سعی بر جمع تعاریف

بر مسـلک تحقیق این است که اینکه تمـایز علوم به تمایز اغراض هست، درست است اما این تمایز به وسـیله اغراض انحصاری نیست و محقق نائینی و محقق اصـفهانی که فرموده انـد تمایز به وسـیله موضوعات هست و معقول هم که این را می گویـد این هم درست است به توسط موضوعات هم می شود تمایز داد علمی را از علم دیگر و آنکه سـید الامام فرمود که تمایز به وسـیله ذات علوم آست آن هم درست است پس در صورتی که جمع ممکن باشد چه کاری داریم که به دنبال تفریق بریم

نکته اخلاقی، الجمع مهما امکن اولی من الطرح

(همیشه جمع و در کنـار کردن راحت تر از تفریق و برکنار کردن است. همیشه جمع و تلفیق به سود آدم است و رد و تفریق به ضرر آدم است. همیشه جمع و تلفیق قوت و توان می آورد و رد و تفریق مشکل ساز است مگر جایی که قابلیت برای جمع نداشته باشد تضاد عقیدتی یا تضاد واقعی لذا گفته بودیم که فقها در یک محور آرائشان هست یک بالا و پایین کوچکی یا اختلاف در تعبیری هست)

گاهی موضوع واحد ممکن است اغراض متعددی را دنبال نماید

تحقیق این است که تمایز علوم به واسطه اغراض و به واسطه موضوعات و به واسطه خود علم میسر است موارد فرق می کند. لذا می بینیم دو تا علم یک غرض دارد پس همیشه تمایز به وسیله اغراض به شکل انحصاری نیست مثلا علم پزشکی و علم روانپزشکی یکی درباره بدن کار می کند دیگری درباره روح کار می کند هدف هر دو درباره سلامت انسان است غرض یکی است اما دو تا علم است تمایز به وسیله اغراض هم نقص برداشت همیشگی نیست و گاهی هم برعکسش به توسط موضوع هم نیست یک موضوع است دو تا غرض دنبال می کند مثل پزشکی و تربیت بدنی موضوع هر دو بدن است آن در جهت رشد و قوت و مسابقه کار می کند این در جهت سلامت غرض دو تاست موضوع یکی است پس دیدیم هیچ کدام دلیل یا شاخصه تمایز به شکل انحصاری نیست.

بیان و پذیرش فرمایش مرحوم آقای خویی که تمایز علوم طبق موارد متعدد فرق می نماید

ص: ۵۱

پس تحقیق همان است که سید الاستاد کتاب محاضرات فی اصول الفقه جلد ۱ صفحه ۲۷ اعلام می کند می فرماید: تمایز علوم فقط به اغراض نیست و فقط به موضوعات هم نیست طبق موارد فرق می کند. همان طور که برای شما شرح دادیم حرفی است درست و درستی اش از واقعیت عینی به اثبات می رسد که اشارتهایی به عمل آمد.

جمع بندی بحث از موضوع علم اصول تا بیان غرض علم اصول

اما بحث کلیات کامل شد که فصل اول یا درب ورود موضوع و تعریف و غرض این که معلوم شد،

ذکر ۱۲ مورد در نتایج بحث در موضوع علم اصول

از مجموع بحث ها و تحقیقات که در این کلیات به عمل آمد در جمع بندی اعلام می شود که این نتایج به دست آمد ۱. وجود موضوع، در هر علم یک حقیقت است که بنیاد علم است که پیشانی بند علم است. و وجود موضوع دارای واقعیت است می بینیم علم طب بدن موضوع نحو کلمه و کلام، موضوع منطق معقولات و الی اخر و وجود موضوع متسالم علیه است. کسی در اصل وجود موضوع خدشه ای ندارد و علم بدون موضوع مثل خبر بدون مبتداست. ۲. مدارک استنباط احکام، بین الفریقین بالضروره ادله اربعه است و اصول علم استدلال به همین ادله اربعه در جهت استنباط احکام است و این ادله بستر کار اصول و وجدانا موضوع علم اصول است.۳. عوارض ذاتیه به طور طبیعی در هر علم باید از مسائل مربوط به موضوع آن علم بحث شود و الا بحث بی ربط و خارج از موضوع می شود کسی درباره علم پزشکی بحث می کند اگر در وسط از مهندسی صحبت کند می گویند خارج از آن علم است اما عوارض ذاتیه که در کفایه الاصول آمده است عینا همان عبارت از اسفار جلد ۱ صفحه ۳۰ گرفته شد اصطلاح فلسفی است و معنای آن این است که درباره موضوع هر علم از امور مربوط به آن (عوارض ذاتیه) باید بحث شود و از آنجا که فلسفه بحث از وجود موجود وذات و ذاتیات دارد کاربرد اصطلاح عوارض ذاتیه به جای اصطلاح امور مربوط به علم درست و صحیح است اما در بحث اصول که بحث عرفی و عقلائی و اعتبارات است کاربرد آن اصطلاح فلسفی (عوارض ذاتیه) اصلا زمینه ندارد که در وادی عرف و عقلا از ذاتیات و عوارض ذاتیه خبری نیست، بنابراین در تعریف علم اصول گفته می شود که موضوع علم اصول آن است که از امور مربوط به آن موضوع در قلمرو این علم بحث شود و این ارتباط طبق قاعده از سوی عرف تعلیم و تعلّم تشخیص داده می شود. ۴. موضوع علم اصول بر اساس نظر مشهور قبل از تطور اصول، ادله اربعه است که در قوانین و معالم و فصول آمده است. ۵. موضوع علم اصول، طبق نظر مشهور بعد از تطور اصول همان موضوعات مسائل آن علم است که در کفایه الاصول و اجود التقریرات و نهایه الدرایه و محاضرات آمده است. ۶. محقق خراسانی می فرماید: موضوع علم اصول کلی منطبق بر مسائل است، مثل کلی طبیعی نسبت به افراد آن و رای محقق نائینی و سید الخویی در نهایت همین است. ۷. از تصریحات فوق اعترافات ضمنی نسبت به وجود یک موضوع کلی ما فوق مسائل علم به دست می آید که گفت کلی منطبق بر مسائل. ۸.. صدرالمتالهین کتاب اسفار جلد ۱ صفحه ۳۱ صاحب نظر آن حاجی سبزواری می فرماید: «لا بد فی کل علم من موضوع واحد هو الموضوع فی جمیع قضایاه» انسجام را ببینید ۹. محقق عراقی می فرماید: نسبت موضوع علم با موضوعات مسائل آن مثل نسبت کل به اجزاء آن است. ۱۰. تحقیق این است که هر موضوع کلی زیر موضوعات دارد مثلا حرم یک موضوع کلی است ریز موضوعات آن رواق ها صحنها و ایوانهاست. ۱۱. موضوع کلی مثل حرم که گفته شد با ریز موضوعات مثل کلی طبیعی و افراد عین همدیگر هم اند و فرق انها در اجمال و

تفصیل است و یکی به جای دیگری اطلاق می شود.

ص: ۵۲

قول تحقیق حاصل از ۱۲ مورد سابق

۱۲. هر دو رای مشهور (ادله اربعه قبل از تطور و موضوعات مسائل رای مشهور بعد از تطور)که در ارتباط با هم قرار بگیرند عبارت اند از موضوع کلی ادله اربعه و ریز موضوعات مسائل علم اصول و این تلفیق و پیوند نتیجه بر قراری رابطه بین دو نظر مشهور است.

بیان مرحوم بروجردی و شیخ طوسی در موضوع علم اصول

۱۳. تعریف جامع به این شرح است : موضوع علم اصول عبارت است از ادله اربعه به عنوان موضوع کلی که ریزموضوعات آن مسائل آن علم است، چنانچه سید بروجردی و سید الامام از آن موضوعات کلی به تعبیر حجت در فقه نام می برند. حسن ختام شیخ طوسی می فرماید «اصول الفقه هی ادله الفقه» کتاب عده باب اول سطر اول

تعیین تکلیف استصحاب شرعی و احتیاط عقلی در جای موضوعات علم اصول

۱۴. تمامی مسائل اصول طبق تشخیص عرف تعلیم و تعلم و نظر خبرگان اصول مربوط به موضوع علم اصول است. مثلا حجیت خبر مربوط به حجت سنت است و از امور مربوط به موضوع علم است. تعادل و تراجیح از امور مربوط به روایت های متعارض و مربوط به سنت است. عرف اصول می گوید تعادل و تراجیح مربوط به سنت است تعریف فلسفه می گفت عوارض ذاتیه نیست عوارض ذاتیه در اصول اساس ندارد بحث استصحاب شرعی بر اساس حدیث لا تنقض یک قانون برگرفته از سنت است و از امور مربوط به سنت و اصول عملیه عقلیه بر اساس قبح عقاب بلا بیان و حسن عقلی احتیاط بی تردید از امور مربوط به عقل است که یکی از ادله اربعه است

ص: ۵۳

سوال و جواب سید الخویی می فرماید استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود چون استصحاب در شبهات حکمیه معارض با استصحاب عدم جعل است و اما در شبهات موضوعیه استصحاب عینا قاعده فقهی است. این قاعده فقهی ریشه اش یکی از چهار دلیل فقهی است می شود برگرفته از ادله اربعه که قاعده فقهی گرفته شده از نص و اماره است. در نتیجه اصول عملیه عقلی مثل قبح عقاب و احتیاط عقلی از امور مربوط به حکم عقل است در نتیجه این تحقیق، لازم نیست برای نجات از اشکال خروج بعضی از مسائل علم اصول، از حوزه این علم موضوع اصلی که ادله اربعه باشد به ریز موضوعات عوض کنیم و موضوع اصلی اصلا کم رنگ و رفته رفته گم شود در اصول متطور کم کم دیگر ادله اربعه مختفی شده است هر چند به کار گرفتن ریز موضوعات به جای موضوع کلی و مادر بی جا نخواهد بود مثلا به جای واژه حرم و رواق و صحن ها و ایوان ها به کار ببرید درست است اما این استعمال خالی از اشکال نگارشی نیست که خیر الکلام قل و دلّ

حرف آخر اینکه در تمایز علوم صرف تمایز به اغراض را نمی شود برشمرد

۱۵. تمایز علوم منحصرا به تمایز اغراض نیست همان طوری که منحصرا به تمایز موضوعات هم نیست طبق توجه به واقعیت ها، می بینیم گاهی تمایز به موضوعات و گاهی به اغراض و گاهی هم به موضوعات و محمولات است. بنابراین رمز تمایز هم معلوم شد به تعبیر کوتاه در تمایز علوم یک شاخص واحد نداریم موضوع و غرض و ساختار و بافت همه نقش دارند ولی گاهی یکی از این امور از برجستگی برتری برخوردار است که اعلام می کند تمایز به وسیله موضوع و یا غرض و مشهور تمایز به وسیله موضوعات که سید الاستاد می فرماید، شاید رمزش این باشد که اولین شاخصه در علوم موضوعات است. لذا تمایز علوم به وسیله تمایز موضوعات جلو افتاده است و ما گفتیم که موضوع نسبت به علم مثل نسبت مبتدا به خبر است نهاد علم است بنابراین از همان جا جهت گیری و شیوه و شما روشن می شود . این کلیات در ضمن سه تا مطلب کامل شد بحث بعدی وارد بدنه شدیم اولین بحث بحث وضع.

بحث وضع ۹۱/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث وضع

موضوع بحث ما عبارت است از بحث وضع، محقق خراسانی می فرمایـد: وضع دارای دو مرحله است مرحله اول تعریف وضع، مرحله دوم اقسام وضع.

تعریف وضع که خود سه نکته را در بردارد

امـا مرحله اول: پس از واکـاوی این مرحله اول سه امر به دست می آیـد که بایـد بحث شـود ۱. کشف حقیقت عمـل وضع که عملیات وضع به چه صورت است؟ ۲. نحوه ارتباط لفظ با معنا. ۳. واضع کیست چه کسی الفاظ را وضع کرده؟

کشف حقیقت وضع

اما امر اول محقق خراسانی می فرماید: «الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهم»

تعریف محقق خراسانی و علامه صدرا بادکویی

دربـاره این نحـو اختصاصـی که صـاحب کفـایه الاـصول فرمـوده است دقت هـا و کـاواش هـا به عمـل آمـده، که حقیقت نحو اختصاص چه چیز است؟ شـیخنا العلامه شـیخ صـدرا در کتاب درسـهای کفایه الاصول مخطوط می فرمایـد: منظور از این نحو اختصـاص هویت اعتباریه است. لفظ در حقیقت هویت اعتباریه برای معناست این مطلب را که ایشان فرموده است مراجعه شود کتاب اشارات شـیخ الرئیس و شـرح اشارات خواجه طوسی در قسم منطق صفحه ۲۱ می فرماید: لفظ نسـبت به معنا در عملیات وضع وجود تنزیلی معنـا قرار می گیرد فهو هو بالاعتبار این که اسـتادنا العلامه شـیخ صـدرا می فرمود. نحو اختصاص در کفایه الاصول یعنی هویت اعتباریه که ریشه اش در اشارات بوده.

انواع چهارگانه وجود

ص: ۵۵

در ادامه علامه شیخ صدرا می فرماید: وجود چهار قسم است ۱. وجود عینی و مشاهدات خارجی که عینا و خارجا اشیاء را می بینیم ۲. وجود ذهنی که اشـیائی و صوری در ذهن انسان وجود دارد این دو نحو وجود قراردادی نیست واقعی و تکوینی اسـت آن واقع اولی واقعیـت خـارجی دارد دومی واقعیـت ذهنی دارد ۳. وجود تطـبیق ۴. وجـود لفظی این دو تـا که وجـود، وجـود معنـاست اما وجود اعتباری. با اعتبار، معنا وجود دارد. در ضـمن یک جمله ای که کتابت بشود یک معنا وجود دارد در ضـمن یـک جمله ای که تلفـظ می شود معنـا وجود دارد امـا وجود، وجود اعتبـاری است این مطلب که گفته شـد متن اعلام شـد که آنچه در کفایه الاصول آمده باشد و واشکافی شد که حقیقت وضع این است حالا ببینیم خارج از این متن.

وضع در لغت در مصباح و مجمع البحرین

اول به لغت مراجعه کنیم وضع در لغت به چه معناست لغت معتبری که ما از جهات ترجیح می دهیم که ولا-یت دارد (که ما معرفت ز غیر به یک جو نمی خریم از کوه تا به کوه منافق سپاه باش از این جهت ما مجمع البحرین را در صدر قرار می دهیم که ولایت مرحوم طریحی قطعی است مصباح هم یقال البته لسان العرب ابن منظور هم استبصاری قطعی است طریحی ریشه ای اهل ولا-یت است کتابش هم کتاب معتبری است) از مصباح و مجمع البحرین نقل می کنیم مرحوم طریحی می فرماید وضع یعنی گذاشتن شئ به جایی و وضع معمولا پایین آوردن و زمین گذاشتن و فرود آوردن است لذا تواضع از وضع گرفته شده

ص: ۵۶

نکته اخلاقی در تواضع

(حدیث امروز «ما احد تواضع لله الا رفعه» کسی نیست که برای خدا تواضع کند مگر اینکه خدا او را بالا می برد ولی سعی کنید تواضع لله اینجا نکته دارد بعضی از ارباب خطابه می گویند که در تواضع هم یک نکته ممکن است در ذهن متواضع بیاید که من تواضع می کنم تا خوب بشوم و تواضع می کنم تا مردم خوب بگویند ما احد تواضع لله فقط برای خدا خدایا بنده تو هستم وانگهی تواضع مخصوصا از علما چون بعضی ها فکر می کنند مثلا یک دانشگاهی با من صحبت می کرد مطمئن بود می گفت که شما که باور دارید که روحانی خودش را با کسی دیگر مقایسه نمی کند بالاتر می گیرد درباره یک روحانی تعجب می کرد می گفت فلانی متواضع است ما و شما را سفره اهل بیت عنوان داده از خود ما که نیست اگر آبرویی داشته باشیم از اینجاست و از همین حرم اهل بیت است و برای پیروان اهل بیت باید تواضع داشته باشیم که آن شعر معروف مال سعدی است که «تواضع ز گردن فرازان نکوست گداست گر تواضع کند خوی اوست» یک نکته فراموش نشوید تواضع را در حد متعارف بعضی ها درویشی تواضع می کنند ده بار می گوید شرمنده ات هستم اینها تواضع نیست تواضع یعنی برخورد مودبانه متواضعانه دور از غرور و در حد برادری و هم سطحی با طرف یا خودت را پایین تر دانستن. حدیث دیگر معنای تواضع را بیان می کند «ان الملائکه لتضع اجنحته لطالب العلم» خدا می داند این حدیث معروف اگر روحانی و طالب العلم به عمق معنایش دقت کند فخر بالاتر از این می شود شکر این نعمت را می تواند بکند ملائکه بال های خودشان زیر پای طالب علم هموار می کند) و در لغت می گوید وضع مصدر است اسم مصدرش ضعه است و به معنای جعل و اقرار هم آمده است

تعریف ملای جامی از وضع

از این می رویم به طرف ادبیات، در ادبیات ملای جامی که شهرش تربت جام است که اینها از ادبا معروف که هم اشعار خیلی عجیب دارند و هم در ادبیات کتابی دارد به نام شرح جامی که کاملش شرح ملای جامی است منطقه ابناء عامه حنفی ها این کتاب را در ادبیات می خوانند منطقه پاکستان، افغانستان هندوستان و تاجیکستان و خراسان جنوبی در عرض سیوطی که شیعه ها الفیه ابن مالک با شرح سیوطی می خوانند آن شرح جامی به نظر حقیر کامل تر و وسیع تر و مبسوط تر است در آن شرح جامی وضع تعریف شده می فرماید وضع عبارت است از تخصیص شئ بشئ یعنی تخصیص لفظ به معنا این تعریف ادبی است و مورد اعتماد پس از این مطلب وارد بحث اصول شویم در اصول برای وضع چه تعریفاتی آمده است.

تعریف صاحب فصول

تعریفات قبل از تطور، مرحوم علامه شیخ محمد حسین اصفهانی در کتاب الفصول صفحه ۱۴ می فرماید: الوضع تعیین اللفظ لدلاله علی المعنی بنفسه وضع عبارت است از معین کردن لفظ برای معنایش به جهت دلالت لفظ در آن معنا به نحو مستقل بدون کمک گرفتن از قرائن که حقیقت بشود

تعریف امام خمینی در مناهج الاصول

سید الامام کتاب مناهج الاصول جلد ۱ صفحه ۵۷ عین همین تعریف صاحب فصول را آورده است فقط فرقش این است که جای اسم ظاهر ضمیر آورده لفظ را قبلا ذکر کرده بعد گفته تعیینه که همان لفظ لدلاله علی معناه البته بنفسه را نگفته گویا آن را مفروغ عنه تلقی کرده عین عبارت و آن تعریف قبل از تطور را تایید کرده است.

ص: ۵۸

تعریف محقق نائینی

و اما بعد از تطور می بینیم مرحوم محقق نائینی کتاب اجود التقریرات جلد ۱ صفحه ۱۲ می فرماید: «حقیقه الوضع هو التخصیص و جعل الاهیه» می گوید وضع یک کار مشترکی است انسان انجام می دهد اما در حقیقت خداوند این وضع را در ذهن بشر الهام می کند جعل الهی است حقیقت وضع به قول ملاصدرا حقیقت عرشیه پیدا کرد به جایی رسید که گفت وضع جعل الهی است.

تعریف محقق عراقی

مورد دوم محقق عراقی کتاب نهایه الافکار جلد ۱ صفحه ۲۵ می فرماید: وضع اعتبار ملازمه است بین لفظ و معنا و بدانیم که این ملازمه یک امر اعتباری نیست یک امر واقعی است البته واقعیت مقولی نیست که جوهر و عرض باشد که درخارج قائم به ذات باشد که بشود جوهر یا قائم به غیر باشد که بشود عرض بلکه ما ثابت کردیم ماوراء الفلسفه چیزی که از چارچوب فلسفه بیرون می رود می فرماید که ما ثابت کردیم واقعیتی غیر از مقولی هم هست آن ملازمه هاست مثلا می گوییم ملازمه بین عدد ۱ و عدم قابلیت تقسیم به عدد دیگر و ملازمه در بین اعداد بالاتر از دو که ملازمه دارد با قابلیت تقسیم. در اینجا ملازمه هست و اعتباری هم نیست. کسی اعتبار ندارد از مقولات نیست که نه عرض است و نه جوهر این را می گوییم ماوراء الفلسفه فلاسفه واقعیت ها در ده مقوله منحصر می کنند نه تایش عرض و یکی جوهر ماورائش هم واقعیتی است این رای شریف ایشان.

ص: ۵۹

تعریف مرحوم غروی اصفهانی

مورد سوم محقق اصفهانی علامه حاج شیخ محمد حسین غروی اصفهانی (هر موقع گفتیم غروی اصفهانی صاحب نهایه الدرایه است هر موقع گفتیم محمد حسین اصفهانی صاحب فصول منظور است) مرحوم محقق غروی اصفهانی می فرماید: در نهایه الدرایه جلد ۱ صفحه ۴۷ که لفظ با معنا که ارتباط پیدا می کند حقیقت این وضع یک دال و مدلول است بیش از این نیست وجدان هم شاهد است

فرق دلالت علائم راهنمایی و دلالت لفظ بر معنی

درست مثل یک علامت مسافت در مسیرها که تابلویی نصب می کنند چند کیلومتر مثلا این علامت است دال است بر مدلول اندازه مسافت و راه را اعلام کند. لفظ هم علامتی است که معنا را برای آدم نشان می دهد. فرقش فقط حقیقی و اعتباری است در علامت های تکوینی دلالت حقیقی است در لفظ و معنا دلالت اعتباری است و ملازمه از لوازم وضع است نه خود وضع بعد از که وضع شکل گرفت بعد از ملازمه هم بین لفظ و معنا بوجود می آید هم محقق عراقی و هم محقق اصفهانی هر دو اعلام می کنند که وضع تعهد و التزام نیست ایشان می گوید ملازمه از لوازم وضع است نه خود وضع و بعد از وضع می آید

سوال و جواب در حین وضع قرار بین دال و مدلول منعقد می شود آن قرار همان قراری است که دلالت بین دو تا دلیل در وضع لحاظ می شود دال و مدلول

لحاظ تعهد و التزام در معنی لفظ

بعد از فرمایش ایشان رسیدیم به رای سید الاستاد کتاب محاضرات فی اصول الفقه جلد ۱ از صفحه ۳۲ تا صفحه ۵۲ همین مقدار را واکاوی کند بعد در صفحه ۴۸ می فرماید: وضع عبارت است از تعهد و التزام به قصد تفهیم معنا برای مخاطب به این معنا که ایشان می فرماید به وجدان مراجعه کنید هر متکلمی که بخواهد معنایی را برای مخاطب بفهماند قصد تفهیم داشته باشد، تعهد و التزامی خواهد داشت که آن معنا را بوسیله یک لفظی ابراز کند و این معنای وضع است و شاهد این مطلب هم وجدان است هم لغت نامه هاست که می گوید وضع، جعل اقرار؛ اقرار به معنای حقوقی نیست بلکه اقرار چیزی را به بار نشاندن چیزی را به مرحله ثبوت رساندن معنا را برای طرف مقابل روشن ساختن و منظور از این تعهد شبهه نشود که مگر آدم قرارداد امضاء می کند مگر عهد می بندد چگونه تعهد وجدانا تعهدی نیست همان طوری که گفتم اقرار معنایش اقرار حقوقی نیست تعهد معنایش تعهد حقوقی نیست در لغت اقرار یعنی چیزی را به جایی قرار دادن و تعهد حقوقی هم معنایش همان تعهد در معاملات است اما تعهد به معنی اصولی در وضع عبارت است از قصد تفهیم معنا به توسط لفظ، تصمیم و قصد تفهیم معنا توسط لفظ این می شود التزام و تعهد واقع وضع هم همین است. وجدان هم شاهد همین مطلب است تصمیم می گیرد متکلم که معنا را برای مخاطب تفهیم کند این تصمیم برای تفهیم معنا برای مخاطب در اصول می گوییم تعهد و التزام و دیدید که محقق عراقی و علامه غروی اصفهانی گفت تعهد و التزام نیست استفاده کردیم که تعهد و التزام رای مشهور هم هست بعضی چیزها به اسم سید الاستاد ثبت شده اما جایی دیگر بوده مثلا استصحاب در شبهات حکمیه به اسم سید الخویی ثبت شده که معارض است دیدم در جواهر صاحب جواهر هم می گوید استصحاب در شبهات حکمیه معارض است عیب ندارد ایشان کاملتر کرده ولی به اسم ایشان ثبت شده چه فرق می کند همه فقهای اهل بیت هستند اینجا هم در اصول معنای وضع تعهد و التزام به نام سید الاستاد به ثبت رسیده در حالی که محقق عراقی استادش هست محقق اصفهانی کمی استادش هست و هم معاصرش بوده استادادنشان فرموده اند که تعهد نیست و می دانیم آنچه که طبق تتبع ناقص از حقیر به دست آمد تعهد و التزام یک مقوله مشهوری است در اصول و سید الاستاد آن مقوله مشهور را انتخاب کرد و شرحش را دادیم. امر اول که کشف حقیقت وضع بود دقیق از لغت و ادب و آراء قبل از تطور و بعد از تطور اصول به طور کامل شرح داده شد.

ص: ۶۱

تحقیق در تعریف

تحقیـق این است که آراء فقهـا که آمـده است رسم بر این است که صـاحبنظر بعـدی که رای داده رای صـاحبنظر قبلی به طور جـدی و وسـیع رد می کنـد و از لحـاظ حقوقی این رای درست نیست چون در غیاب است و محاکمه غیابی است و اخلاقا هم درست نیست که کسـی را شـما اشـکال و اعتراض جـدی بر او وارد کنید و او خودش حضور ندارد لذا در مصاحبه های علمی می گویند اشـکال دارید، باید بیاید طرف کسـی اشـکال می کند. پشت سـر او صحیح نیست علاوه بر آن هم وقت می گیرد و اعتراضـات خیلی شدیـد و سـودی هم نـدارد چیزی که سـود دارد از لحـاظ درک حقـائق جمع آوری و فهم آراء این سودآور است و کـار اصـلی است. سـبک بحث مـا و مسـلک بحث مـا مسـلک جدیـد دارد برای این است آراء صـاحبنظران را درسـت بفهمیم همه آنها را جمع کنیم این همان کارشناسـی است که از آراء مختلف که خوب بفهمیم رشد و فهم بالا و تجمع آراء به شکل تفسـیر موضوعی جمع بشود آراء در کنار هم یک قـدرت یک دسـته از آراء از یک قوت بالا یک نقاط مشترکی هم به دست می آید

سیاست جمع بین آراء

و بعـد سـیاست مسـلک تحقیق این است که تا جایی که امکان دارد جمع و تلفیق اگر جایی امکان نـداشت اشـکال هم خواهد داشت منتهـا سـیاست مسـلک تحقیق سـیاست رد و تفریق نیست و چیزی که به درد صاحبنظران می خورد فهم رای است نه رد رای این مقدمه خوب و چیزی که در بحث جدید ما دیده می شود پس از درب ورودی ببینیم مسلک تحقیق در جمع این آراء چه چیز را اعلام می کند تتمه اش جلسه بعد

ص: ۶۲

درباره تعریف وضع بحث می کردیم ۹۱/۰۷/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

درباره تعریف وضع بحث می کردیم

درباره تعریف وضع بحث می کردیم

از تعریف وضع سه امر بدست می آید

و گفتیم که از تعریف سه تا امر استفاده می شود: ۱. کشف حقیقت وضع ۲. راز ارتباط و منشأ لفظ برای معنا ۳. شناخت واضع که واضع کیست؛

در امر اول سه رأی اعلام شد تحقیق در سه رأی

امر اول را بحث کردیم در مجموع سه تـا رای اعلام شـد: ۱. وضع عبـارت است از تعیین لفظ برای معنا بالـدلاله که نظر قبل از تطور بود. ۲. اختصاص لفظ به معنا نحو اختصاص که متن کفایه الاصول بود. ۳. تعهد و التزام نفسانی که شرح داده شد.

دلیل درست بودن هر سه رأی فرق هر تعریف

اول تحقیـق دربـاره این سه رای این است که این سه تـا رای دربـاره تعریـف وضـع، هر سه درست است. چـون تعریف وضع ، تعریف ذات و حقـایق نیست که مـا تعریف بحـد تـام و حـد نـاقص و جنس و فصل داشـته باشـیم. تعریف ما، تعریف یک فعل اعتبـاری اسـت، یـک عمـل حقـوقی است. بنـابراین هر تعریفی در این رابطه که بتوانـد آن عمـل را، آن فعـل را برای مخـاطب شناسایی کنـد می شود تعریف درست چون تعریف به حـد و وصف که نیست شـناسایی است. بنابراین هر یکی از آن تعاریف سه گانه، به نحوی و به اعتباری می توانـد وضع را معرفی کنـد. فرقش این است که هر کـدام به یک اعتبار هست، تعریف اول به اعتبار فعل و به اعتبار عمل وضع، تعریف اعلام می کنـد یعنی عملیات وضع، تعیین لفظ برای معنا برای دلالت بر آن است به اعتبـار خود فعل یا به اعتبار نفس عمل. و اما تعریف دوم که تعهـد و التزام بود به اعتبار کار فاعل فعل است. واضع عمل وضـع را که انجام می دهـد، تعهـد و التزام دارد برای قصـد تفهیم معنا از لفظ. اشاره ای کوتاه چون یک اشـکال ظریفی اینجا بود که چه کسی تعهد می کند گفتم که اینجا تعهد حقوقی نیست.

ص: ۶۳

بهترین و در درسترین تعریف، تعریف محقق خراسانی

امـا معنـای سوم که نحو اختصـاص بود که وجود لفـظ همـان وجود معنـاست فهو هو بالاعتبار که گفتیم حرفی است از اصولی وحیـد دهر خود، صاحب کفایه و همین حرفی است از کلامی وحیـد دهر خود، محقق طوسـی . و همین حرفی است از سـکان دار کشتی فلسفه در تاریخ اسلام شیخ الرئیس فهو هو بالاعتبار. به تعبیر شیخنا الاستاد علامه صدرا که هویت اعتباریه است. این

به چه اعتبار است؟ این تعریف به اعتبار واقعیت وضع است. واقعیت وضع یک هویت اعتباری است. این هم تعریف درستی است با آن ریشه که گفتیم سه تا ریشه دارد در جایی که هر کدام حرف اول را می زنند. بنابراین آن مسلکی که دنبال می شود که جمع بین آراء و استفاده از آراء نه ضربه زدن به آراء که سیاست بحث ماست، استفاده شد و دیدیم هر کدام به یک اعتباری ، وضع را تعریف می کند و تعریفش هم درست است منتها طبیعتا واقعیت گرایی بهتر است. در اعلام دانشمندان هم آمده و من روایتش را اجمالا دیدم رمز موفیت در واقعیت نگری است. آدم اگر همیشه روی خیالات راه برود به جایی نمی رسد. طبق واقعیت ها برنامه ریزی کنید طبق واقعیت ها عمل کنید. بنابراین براساس این ضابطه، می شود براساس واقعیت گرایی تعریف درست همان است که محقق خراسانی می فرماید که «نحو اختصاص للفظ بالمعنی» هویت اعتباریه. امر اول کامل شد

سوال و جواب آنجا که سید الاستاد فرمود که تعهد یعنی تصمیم برای تفهم معنا هست بعد فرمودند لذا در دلالت ها فقط دلالت تصدیقیه دلالت است، دلالت تصوریه را ما تسامحا دلالت می گوییم این ترجمه کلمه است. اصل دلالت، دلالت تصدیقیه است بقیه اش صحت سلب دارد دلالت نیست ترجمه کلمه است.

ص: ۶۴

امر دوم راز ارتباط لفظ با معنی و منشأ آن ارتباط

امر دوم که واشکافی تعریف وضع استفاده می شد ، راز ارتباط لفظ با معنی و منشا مناسبت لفظ با معنا.

حصر عقلی ارتباط لفظ با معنی به سه راه

طبق تتبع اولین صاحبنظری که این مطلب را اعلام کرده است، محقق نائینی است.که می فرماید دلالت لفظ بر معنا از سه راه باید شکل بگیرید براساس حصر عقلی ؛ ۱. ارتباط ذاتی محض . ۲. ارتباط جعلی و اعتباری محض. ۳. چیزی بین این دو تا حد وسط بین ارتباط ذاتی و ارتباط جعلی . اما ارتباط ذاتی که لفظ با معنا یک ارتباط به حسب ذات دارد مثل دخان و نار که یک ارتباط ذاتی دارد با هم؛ دلالت دخان بر نار، یک دلالت ذاتی است نه جعل می خواهد و نه تردید و نه ادله اثباتی این نوع اول از ارتباط ذاتی بنابراین لفظ با معنا ارتباطش ذاتی باشد آن معنا و آن لفظ ذاتا ارتباط دارد لذا دلیل بر ارتباطش این است که هر لفظ برای هر معنا که نیست یک ارتباطی است که ارتباط ذاتی هم ممکن باشد. سید الاستاد می فرماید که این ارتباط قابل مساعدت و قبول نیست. برای اینکه اولا اگر این ارتباط برقرار باشد، نیاز به وضع دیگر نیست سفره وضع از دنیا جمع بشود و همه مردم به همه لغت ها آشنا باشند. ارتباط ذاتی است. این جزء حرفهایی است که به هیچ وجه قابل التزام نیست و کسی هم نقل نشده فقط یک قیل داریم ولی قولی به ثبت نرسیده که این مطلب را گفته باشد که ارتباط لفظ با معنا، ذاتی است.

راه دوم هم درست نیست

بعـد می فرمایـد: ارتباط جعلی محض اگر باشد به این معناست که هر لفظ برای هر معنا وضع و جعل بشود، جعلی محض یعنی بـدون هیـچ مناسـبتی. قلم را می گوییم کتـاب و کتـاب را می گوییم قلم مناسـبتی در کـار نیست. اگر جعلی محض هم باشـد، درست نیست. راه سوم قـدر مشترک بین ذاتی و جعلی که می شود جعل لفظ برای معنا براساس مناسـبت. لفظ با معنا مناسـبتی داشـته باشد. اگر جعلی محض باشد هیچ مناسـبتی نداشته باشد، سنگ روی سنگ بند نمی شود. و بعد هم می بینیم که بعضی از الفـاظ بـا معـانی مشاهـده می شود که مناسـبت دارد. مثلاـ انسان وضع شـده برای بنی آدم برای اینکه می گوینـد این جامعه انسـانی بـا هم انس دارنـد . از انس گرفته شـده مـانوس هسـتند. انس با هم دیگر خمیرمایه انسان می شود لـذا جامعه اگر انس نیست از انسانیت خبری نیست. و همین طور می گویند لفظ فرس اسم است برای آن حیوان خاص و ویژه برای اینکه آن انسان آماده برای رکوب و طی سـفر، در بین حیوانات از فراسات برخوردار است . فرس دارای یک نوع فراسات است درک بالاتر از حیوانات دیگر دارد. و این مناسبت الان هم ملموس است و ثانیا مناسبت را ذوق انسان تایید می کند.

دو قسم بودن ذوق

(ذوق دو تـاست: ذوق شـاعرانه ذوق به معنـای مشـاعری که برخاسـته از فطرت است. ذوق فطری آن ذوق شـعری برخاسـته از لطافت نگری و پـذیرش بافت های هنری الفاظ است این ذوق ریشه اش فطرت است. ذوق سـلیم به آن می گوییم) ذوق سـلیم بدون مناسـبت لفظی را برای معنا وضع نمی کند. مثلا برای کسـی نطاق می گوید که نطق خوب بلد باشد. برای کسـی حسینی می گویـد که نسب اش به امام سـجاد وصل باشد. به کسـی محقق می گوید که اهل تحقیق و پژوهش باشد. به کسـی جعفری می گویـد که مـذهب امام صادق را دارد به کسـی مـددی می گویـد که به مردم امداد می رساند. اینها تمام مناسـبت هاست . مناسبت ها ملموس است و ذوق قبول می کند

ص: ۶۶

نظر محقق خراسانی بر عدم انحصار مجازات به علائق

و شما دیدید محقق خراسانی در بحث مجازات گفت آن علاقه هایی که به ثبت رسانده اند علمای بلاغت، آن علاقه های وحی منزل نیست علاقه ها مناسبت است لفظ را به معنای مجازی هم می برید یک مناسبتی باشد. محقق خراسانی گفت به این مضمون (من نقل قول که می کنم با اضافات و توضیحات هست) ایشان فرمود که منحصر به آن علاقه ها نیست بلکه ذوق آدم است اگر ذوق، یک لفظی را برای یک معنا بپذیرد، علاقه نباشد نه مشابهتی نه استعاره ای از آن علاقه های تفتازانی نباشد، علاقه های سکاکیه نباشد، درست است و اگر ذوق نپذیرد، چند تا از آن علاقه ها وجود داشته باشد، استعمال درستی نیست. آدم مثلا می گویید قیافه اش شبیه کاتب است ولی سواد ندارد ذوق قبول نمی کند . ذوق می گوید چه استعمالی شما می کنید کاتب له استطاعه بالنسبه الی الکتابه بنابراین مناسبت باید بشود.

سوال مقدره بر اینکه تمام الفاظ مناسبت ندارند

اگر شما بگویید که تمام الفاظ مناسبتی ندارد و چه کسی می فهمد و ذوقی هم هست و کسی اسمی گذاشته مثلا رایانه مناستش چیست یک اسمی است. این مناسبت ها که فراگیر نیست پس از کجا می خواهیم بگوییم مناسبت می فرماید مناسبت هست ولی پیش جاعل است شما نمی دانید. آن کسی که این وضع می کند ادنی مناسبتی دارد به ذهن خودش که این را تعیین می کند. مناسبتی که می فرماید مجهوله عندنا و معلومه عند الجاعل پس مناسبت هست . این را که ایشان فرمود اضافه می کند (محقق نائینی است صاحب مکتب اصولی است اگر بگوییم تطور را شیخ انصاری آفرید تجدد را محقق نائینی آفریده است)

عدم وجود مناسبت، ترجیح بلا مرجح است

این محقق صاحب مکتب اصولی می فرماید (از ضمن کلام تلمیذ بزرگش سید الاستاد استفاده می شود من در متن بیان ایشان نیافتم) اگر مناسبت در نظر نگیریم، ترجیح بلا- مرجح می شود. مناسبت مرجح است. شما از بین الفاظ زیادی یک لفظ را انتخاب می کنید مرجح اش هم مناسبت است تا حالا ذوقی و تجربه ای بود الان شد عقلی و فلسفی ترجیح بلا مرجح است. و ترجیح بلا مرجح محال است. از باب لزوم ترجیح بلا مرجح باید در وضع لفظ برای معنا، مناسبت در کار باشد.

نظر سید الاستاد خوئی ترجیح بلا مرجح در علل و معالیل طبیعیه است

سید الاستاد کتاب مصباح الاصول جلد ۱ صفحه ۴۲ می فرماید: ترجیح بلا مرجح، اولا ما زیر بار ترجیح بلا مرجح نمی رویم چه کسی گفته است؟ وحی منزل است می گوییم حداقل در کار ترجیح بلا مرجح در کار ما نیست و بعد شرح می دهد که ترجیح بلا مرجح در علل و معالیل طبیعیه است. حادث بدون محدث اگر پدید بیاید، به آن ترجیح بلا مرجح درست است و حق است حادث بدون محدث بوجود نمی آید و محال است. محال بودنش از باب محال بودن معلول بدون علت است اما در بحث ما که ترجیح بلا مرجح که راهی ندارد. مثالش را می فرماید که اگر شما دو تا ظرف آبی داشته باشید، تشنه هم هستید این دو تا ظرف آب به تمام معنا مساوی است یکی اش را بیشتر نمی توانید بنوشید دو تا مساوی ملک شما هیچ ترجیحی نیست از باب ترجیح مرجح که محال است دست نزنید تا از عطش بمیرد عقل قبول نمی کند پس ترجیح بلا مرجح در امور اعتباریه و اختیاریه نیست . بعد می فرماید که اگر فرض کردید و تنزل کردیم که این ترجیح بلا مرجح درست است در این قلمرو هم درست وانگهی از کجا معلوم است که ترجیح بلا- مرجح، مربوط به مناسبت ذاتیه باشد از کجا معلوم که مرجح مناسبت ذاتیه باشد ممکن است مرجح یک امر خارجی باشد. یک کسی را دوست دارید و اسمش را دوست دارید اسم بچه اش را میگذارد اسم استاد خودش مناسبت ذاتی ندارد و امر خارجی است. بنابراین مرجح مناسبت که نیست که شما می خواهید مناسبت ذاتیه به وسیله مرجح ثابت کنید. و ثالثا برای فرار از ترجیح بلا مرجح خود عمل و کار، که مطلوبیت داشته باشد این مرجح است. خود عملیات وضع الفاظ، که مطلوبیت داشته باشد این مرجح کار ماست. بنابراین درباره مناسبت ترجیح بلا مرجحی در کار نیست

تحقیق این است که ترجیح بلا مرجح دو قسم است

اما در همین میان تحقیق این است که ترجیح بلا مرجح، دو قسم است: ۱. ترجیح بلا مرجح به عنوان یک قاعده عقلی است. ۲. قاعده جعلی شرعی است. اما قاعده جعلی شرعی در باب تعارض خبرین دو روایت اگر با تمام خصوصیات مساوی باشند، یکی را بر دیگری مقدم بدارید نیاز به مرجح دارد. آن مرجح که از سوی شرع تعیین می شود در حقیقت به معنای دلیل یا وصف مثبت هست . یک صفت مثبت یا یک وجه شرعی ؛ مخالفت کتاب موافقت عامه و شهرت مرجحات منصوصه می گوییم. یعنی از سوی شرع به طور صریح جعل شده جای خودش را دارد شباهت اسمی دارد اما آن مرجح فقط وجه شرعی است و تعیین شده ازسوی شرع بالتعبد به عالم تکوین و واقعیت ها هم کاری ندارد. قسم دوم از ترجیح بلا مرجح متعلق است به ایجاد و وجود

ماهیت امکانی یا هیولای اولی چیست؟

به اصطلاح فلسفه ماهیت امکانی، که درست پنجاه پنجاه طرف مثبت و منفی تقسیم می شود احتمال وجود و عدم در ماهیت امکان درست مساوی است هیچ ترجیحی نه طرف مثبت و نه طرف منفی وجود ندارد. ماهیت امکانی یعنی مساوی الطرفین بالنسبه الی الوجود و العدم. که در فلسفه هست می گوید ماهیت من حیث هی هی لیست الا هی استادان فلسفه مثال می زند که ماهیت من حیث هی هی این است که خانمی است مثلا چادر خودش را به صورت کشیده صورتش هم به صورت راست است شما می روید به طرف راست بر می گردد به طرف چپ بالاخره هست الماهیه من حیث هی لیست الا هی ماهیت هیولای اولی یا ماهیت من حیث هی هی فقط قابلت محض است. نه عدم به آن اطلاق می کنیم و نه عدم این قابلیت مساوی طرفین است. ترجیح بلا مرجح اینجاست. اگر بخواهد به طرف وجود برود یا به طرف عدم ادامه پیدا کند از قابلیت می رود بیرون. نیاز به علت دارد مرجح در ماهیت امکانی علت ایجاد است اسمش در آن مسئله ترجیح بلا مرجح گذاشته اند و الا مرجح در بحث معقول، عبارت است از علت ترجیح بلا مرجح ایجاد و وجود بدون موجد بنابراین ترجیح بلا مرجح با بحث حقوقی و اعتباری که بحث اصولی اصلا ربطی ندارد. نظر محقق نائینی را که خوب فهمیدیم

ص: ۶۹

سید الاستاد می فرماید مناسبت در بعضی موارد وجود دارد و در بعضی موارد مناسبتی نیست

سید الاستاد می فرماید که مناسبت در وضع لفظ برای معنا ممکن است در بعضی موارد وجود داشته باشد ولی بعضی موارد ممکن است مناسبتی وجود نداشته باشد. اگر مناسبت را جدی بگیریم، منتهی می شود به اجتماع ضدین، در جایی که یک لفظ مشترک است بین دو تا معنای متضاد. کلمه قرء اسم است برای طهر و برای حیض مناسبت دارد پس لفظ قرء جمع کرده باشد بین دو مناسبت متضاد . بنابراین لفظ اگر بگوییم همیشه برخاسته از مناسبت هست مناسبتش با معنا ذاتی یا تنگاتنگ است گاهی به مشکل جمع بین ضدین بر می خوریم بنابراین شرح مسئله این است که مناسبت در بعضی موارد هست و در بعضی موارد مناسبتی نیست در مجموع، مناسبت برای وضع یک معیار نمی تواند باشد . از اوصاف یا از حالات اتفاقی است یا بگوییم در جایی که ذوق اعمال می شود مناسبت وجود دارد اگر جاهایی ذوق اعمال نمی شود، مناسبتی وجود ندارد و وضع هم هست که شاهد بر این مدعا وجدان انسان است. می بینیم در بعضی جاها اصلا مناسبتی نیست و وضع نیست بعضی جاها هم وضع هست و هم مناسبت.پس مناسبت یک معیار فراگیر و انحصاری نیست

نظر تحقیق همان نظر سید الاستاد است

بنابراین ما طبق واقعیت گرایی و رای سید الاستاد، مناسبت معیار نیست هر چند گاهی مناسبت وجود هم دارد. فقط غرض وصف که تفهیم معنا باشد از لفظ برای وضع کافی است.

ص: ۷۰

در بحث وضع، امر دوم از مرحله اول را بحث می کردیم ۹۱/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

در بحث وضع، امر دوم از مرحله اول را بحث می کردیم

در بحث وضع امر دوم از مرحله اول را بحث می کردیم که ارتباط لفظ با معنی و رمز این ارتباط و منشأ تحقق وضع لفظ برای معنا چیست؟

نظر علامه شیخ صدرا در رابطه با قاعده ترجیح بلا مرجح

در ادامه بحث از قاعده ترجیح بلا مرجح، گفته می شود که طبق آنچه شیخنا الاستاد علامه صدرا باکویی درکتاب درسهای کفایه الاصول مخطوط می فرماید: در قاعده ترجیح بلا مرجح باید دقت کنیم که اجرای این قاعده، نوعی است و اجراء این قاعده شخصی نیست. مثلا اگر کسی نیازی به نوشیدن آب داشته باشد، برای رفع عطش آب می نوشد اگر سوال شود که چرا آب می نوشی می گوید برای رفع عطش همین سوال و این جواب می فهماند که اجراء قاعده ترجیح بلا مرجح نوعی است. در نوع نوشیدن آب مرجح نیاز است. چرا می نوشی برای رفع عطش که اشاره به مرجح است و نوشیدن آب یک عمل نوعی است؛ پس اجراء قاعده ترجیح بلا مرجح نوعی است. اما شخصی نیست فردا فردا لازم نیست، قاعده ترجیح بلا مرجح جاری کنید. دو تا ظرف آب مساوی، تشنه هم هستید اینجا لازم نیست قاعده ترجیح بلاـ مرجح جاری بشود؛ چون اینجا موارد شخصی و فردی است و اجرای قاعده نوعی است نه شخصی.

تحقیق این است افعال دو دسته است تکوینی و اختیاری

ص: ۷۱

تحقیق این است که ما در افعال به طور عمده به دو دسته هست؛ یک افعال تکوینی و خارج از اختیار مکلف و یک دسته افعال مکلف که به آن می گوییم افعال اختیاری. بدون هیچ تردید، افعال مکلف، افعال اختیاری است. رمز و اختیاری اش داشتن اراده است. (یکی از آیات فوق العاده بزرگ الهی اراده است. که به هیچ موجودی داده نشده هیچ توجیه فیزیکی و فلسفی و علمی ندارد. یک موهبت الهی است برای اینکه انسان مکلف باشد برای اینکه انسان تکامل کند). افعال اختیاری به تعبیر دیگر برای مکلف همیشه تخییر وجود دارد. اگر بگوییم قاعده ترجیح بلا مرجح اینجا حاکم است با تخییر، تضاد دارد. معنای تخییر این است که مکلف آزاد است، هر یکی از افعال اختیاری را انتخاب کند. منتها اگر بدون مرجح باشد، ممکن است مرجح بر خلاف داشته باشد که مطرود است و اگر بر خلاف مرجح قوی، انتخاب کند می شود حرام. حرام عمل ممکنی است بنابراین ترجیح بلاـ مرجح در افعال اختیاریه محال نیست بلکه قبیح است. و قباحت هم درجه دارد بلا مرجح قبیح است و ترجیح مرجوح علی الراجح قبح شدید دارد ولی محال نیست این یک واقعیتی است .

جمع بندی نسبت به امر دوم

یک جمع بندی کوتاه نسبت به امر دوم؛ سه راه برای ارتباط لفظ با معنی وجود دارد: ۱. ارتباط ذاتی گفتیم اتفاق صاحبنظران اصول بر این است که رابطه ذاتی وجود ندارد و از قطعیات است وجدان و مشاهدات این را قبول ندارد و قائلی هم در اصول به ثبت نرسیده اما گفته می شود قائل قول قیل شخصی است به نام سلیمان بن عباد سلموری که این حرف را زده از گروه های اشاعره و معتزله که الان آن خطوط منقرض است که نه از اشاعره خبری است و نه معتزله. ۲. جعلی محض را رد کردیم وجدانا و برهانا ۳. با مناسبت و اعتبار این رای محقق نائینی بود. سید الاستاد فرمودند که ارتباط بین لفظ و معنی بر اساس غرض و مقصد انجام می شود. غرض تفهیم مخاطب است آن غرض هم مرجح است یا به تعبیری مناسبت اما بین لفظ و معنا مناسبت معیار نیست ملاک اصلی نیست که فقط بر اساس مناسبت، ارتباط لفظ و معنا پدید آید اما بعضی موارد مناسبت وجود دارد مثل انسان و فرس و غیره و بعضی موارد وجدانا می بینیم مناسبت وجود ندارد یک کسی لفظی را برای استهزاء بکار می برد اسم یا لقب می شود یا کسی بر اساس دوست داشتن استادش بگوید محقق و مدقق

سوال و جواب: اگر کسی بدون هیچ مناسبتی بین لفظ و معنا مثلا آدمی است کم سواد، می گوید دانشمند به صورت استهزاء و موارد زیادی مثل احتیاج بچه سن ها که اسباب بازی را که می خواهد برای طرف تفهیم کند به اندازه توان خودش مناسبتی در کار نیست مضافا بر اینکه اگر مناسبت ذاتی باشد جمع بین تضاد می شود ثالثا وجود مناسبت نیاز به دلیل دارد دلیل دیگر کامل نشد؛ ترجیح بلا مرجح بود که از رد شد بنابراین دلیل ندارد.

نتیجه جمع بندی

در نتیجه رای سید الاستاد، رای محقق نائینی را به شکل موجبه جزئیه تایید می کند. اما مناسبت و معیار نمی داند تضادی بین این دو رای وجود ندارد. آنچه ما به دست آوردیم هم جهت هستند دو رای، اما به شکل موجبه جزئیه نه در شکل توافق کامل

.

امر سوم از مرحله اول در مورد اینکه واضع کیست؟

امر سوم از مرحله اول بحث و تحقیق، درباره اینکه واضع کیست؟ گفته می شود که شخص واحدی است یا اشخاصی است یا واضع خداست . این سه تا رای گفته شده اما رای که گفته می شود شخص واحدی است فقط قیل که شخصی به نام یعقور بن قحطان این واضع لغت عرب است. این یک ادعایی است امکان دارد عده ای از کلمات را وضع کرده باشد اما طبق تاریخ به ثبت نرسیده که این واضع بوده حتی گفته می شود که این شخص ثبت تاریخی ندارد که وجودی داشته باید همچنین کسی و شاید اتهام است؛ گاهی شخص وجود ندارد، اما جعل می شود مثلا وهابی ها که می گویند شیعه ها مذهب ابن صبع است؛ در تاریخ علی التحقیق ابن صبعی نیست، اصلا وجود ندارد. این هم یک احتمالی است که بعضی از اهل عصبیت عربیت گفته باشند که واضع این است که آن هم از کجای حجاز که ما هستیم. اما این مطلب اساسی ندارد. رأی دوم که گفته می شود واضع الفاظ خداست که خدای متعال که خالق هستی است همان خدا جاعل لفظ و سخن است. «جعل الله لکل شئ قدرا» جعل الهی است

ص: ۷۳

نظر محقق نایئنی در مورد واضع

مرحوم محقق نـائینی کتاب اجود التقریرات جلـد ۱ صفحه ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ می فرمایـد: وضع الفـاظ، جعل الهی است منتها باید بـدانیم که این جعل الهی، جعل تکوینی محض نیست مثل عطش را که جعل کرده است برای نیاز بـدن به آب. جعل تشـریعی محض هم نیست که به توسـط وحی و تعیین پیـامبر و امـام بلکه جعل الهام الهی است. برای هر معنایی انسان الهام می شود که لفظی را بیان کند و قرار بدهد الهام معنایش این نیست که ملهم درک کند.

درک انسان برای دو چیز است

درک عقلی عمـدتا برای دو کار است؛ راه هـدایت را پیـدا کنـد و راه زنـدگی را، لازم نیست درک کارایی داشـته باشد. عقل فقـط برای آن دو کـار مهـم تنظیـم شـده گـاهی ممکن است اگر الهـام برجسـته بشـود الهـامی بشـود. بنـده حقیر در جوانیهـا با کمونیست ها بحث می کردیم گاهی رسـما بحثی شـد سوال طوری تنظیم کرد که یک لحظه اشـکالی کنـد همان لحظه دیـدم عنایت الهام ملموسی آمد و جواب فوق العاده برایش دادم.

نظر سید الاستاد که واضع کیست؟

رای دوم به طور عمده سید الاسـتاد کتاب مصباح الاصول جلد ۱ صفحه ۴۵ می فرماید: به شـهادت وجدان ، وضع توسط بشر انجـام می گیرد. می فرمایـد آن حرفی که شیخنا الاسـتاد محقق نائینی می زنـد که الهام الهی است و بشـر خودش قادر نیست؛ یک نفر حتی جمعی هم بیاینـد، قـدرت بر وضع همه لغات ندارنـد. بنابراین عنایت خدا از یک سو و عدم قدرت بشـر از سوی دیگر می شود الهـام. سـید الاسـتاد می فرمایـد: اما درب ورودی مشاهـدات وجـدانی این است که در طول تاریـخ، لغات رو به تکامل است. هر دسـته ای هر مردمی می اینـد برای معانی جدید، لفظی وضع می کنند. چقدر معانی و آلات و ابزار جدید، در زنـدگی بشـر وارد شـده اینهـا معانی است همه این اختراعات همه ابزارها و موجودات و مسائل زنـدگی و محاوره ها در سـطح ادبیـات بالاـ کنـایی بلاـغی و در شـکل هنری تعـابیر هنری آنقـدر الفاظ رو به گسترش و تکامل است که خیره کننـده است به عنوان یک واقعیت و به عنوان یک درک وجدانی می بینیم خود بشـر به تدریج طبق نیاز هر کجا حاجتی پیدا شد نیاز به تفهیم بوجود آمد، یک لفظ برایش تعیین می کند این یک روند صـعودی هم ادامه دارد که الان هم متوقف نشده و در حال حرکت است اگر یـک طفـل که تـازه می خواهـد مفـاهمه کنـد یک کاغـذی را که به طرف بفهمانـد یک اسم کودکانه روی آن می گذارد. قصد تفهیم است با غرض تفهیم، این روند ادامه دارد. دلیل ایشان :

تتبع و استقراء بر اینکه واضع کیست؟

۱. شاهد قطعی وجدانی واقعیت ملموس تاریخ، تکامل و توسع الفاظ اینها در مجموع می شود تتبع و استقراء به این نتیجه دعوت می کند که قطعا الفاظ را خود بشر وضع می کند. واضع هم یک نفر نیست؛ بشر به مجموع هر لفظی را برای معنایی تعیین کرد واضع است. نیاز به تفهیم که داشت می شود واضع . پس از که معلوم شد واضع برای الفاظ، بشر است نه شخص خاص و واضع مستقیما خدای متعال هم در این رابطه می بینیم که مباشرت نمی کند و به بشر اختیار داده و جزء افعال اختیاریه بشر است و تفویض اختیار شده این یک واقعیتی است برگرفته از شهادت وجدان و تکامل مشهود و تفویض اختیار.

تحصل مما ذکرنا:

پس از آن سید الاستاد در سطرهای اخر صفحه ۴۵ همین کتاب مصباح یک مطلبی دارد که مطلب مهمی است می فرماید: تحصل مما ذکرنا که واضع الفاظ بشر است به الهام من الله این را در محاضرات ندارد که نکته ظریفی است. جمع بین این الفاظ سید الاستاد می فرماید که اگر بگوییم «الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البیان» که خلق الانسان و علمه البیان را نسبت به خودش می دهد که علمه البیان لفظ آموزی است اگر این را بگوییم، جوابش این است که تعلیم بیان قدرت بر سخن گفتن است نه وضع لفظ . تعلیم بیان، توان سخن گفتن را برای بشر داده نه اینکه لفظ را برای معنا وضع کرد همان طور علّم الاسماء از اسمای حسنی و اسم اعظم آموخت که آن جزء کلید فتح و نصرت و معراج است نه اینکه بر لفظ را برای معنا وضع کرد. پس از آیه های قرآن این استفاده به عمل نمی آید

ص: ۷۵

فرق بین فطرت و الهام

سوال و جواب علم الاسماء اسمای حسنای الهی است معرفت آموخت و کلید نصرت و عبودیت و معراج و عروج آموخت به لفظ وضع کار ندارد. روایت که می گوید اسامی را آموخت به اشاره آیات الهی آموخت نه وضع لفظ. سید الاستاد می فرماید اگر بنا بشود که بگوییم الهام الهی قبول داریم الهام الهی به معنای الهام الهی اختصاص به این ندارد الهام الهی برای انسان هست و برای غیر انسان هم هست. الهام الهی یعنی راه را به طور عنایتی برای موجود و مخلوق خود ش آموختن، خودآگاهی عنایتی، الهام است. اما برای بشر، فطرت و الهام می شود. فطرت عبارت است از روزنه ویژه لطیفی بین مخلوق و خالق و بهترین راه برای خداشناسی. فطرت یک قوه و یک روحیه لطیفی است که دردهای زیبا دارد از پرستش تا آیش و پالایش و پاک نگه داشتن و خدا را پرستش و خوبیها را دوست داشته باشد و روزنه خداشناسی و خدا گرایی است در این فطرتی که موهبت الهی است گاهی یک داده ها ویژه می آید، داده های ویژه فطرت، الهام است. در فطرت آدم یعنی در آگاهی درونی روحی گاهی یک چیزی القاء می شود. سید الاستاد می فرماید که این نکته ای که می گوییم که معنای وضع این شد واضع بشر با الهام الهی آن الهام هست الهام به معنای اعطای قدرت برای انجام وضع این مقدار هست که اگر بشر قدرت نداشت که نمی توانست این قدرت را قبول داریم اما از لحاظ شرعی و استناد فعل به فاعل وضع مستند به واضع بشر است و الا کل شئ بیده «ازمه الامور طرا بیده» بنابراین الهام به این معنا اگر بگوییم اما اگر به معنای الهام ویژه دلیلی ندارد و با تحقیقی که کردیم هر موقع بشر حاجت و نیاز پیدا کرد لفظی را وضع می کند امر سوم از مرحله اول امر دوم اقسام وضع که سه تقسیم داریم شرح این معنا جلسه آینده

محقق خراسانی وضع را در دو مرحله بیان می کند: مرحله اول تعریف وضع، مرحله دوم اقسام وضع ۹۱/۰۷/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

محقق خراسانی وضع را در دو مرحله بیان می کند: مرحله اول تعریف وضع، مرحله دوم اقسام وضع

محقق خراسانی، بحث وضع را در دو مرحله بررسی می فرمایند: مرحله اول تعریف وضع ، مرحله دوم اقسام وضع، اما مرحله اول مشروح و مرکز بحث شد. و اما مرحله دوم که عبارت است از اقسام؛

مباحث لغویه

می دانیم این بحث وضع، بحث حقیقت و مجاز و بحث صحیح و اعم و این سری بحث ها، بحث های ادبیات و بلاغت است که محقق نائینی در کتاب اجود التقریرات جلد ۱ صفحه ۱۰ می فرمایند: مباحث لغویه، و این مباحث که در حقیقت ادبیات و بلاغت است، در بلاغت خیلی مختصر و ساده بحث شده در اصول با این خصوصیات هیچ ازکجا از علوم انسانی بحث نشده بحث بی نظیری است. از سوی دیگر هم، این بحث ها ارتباط پیدا می کند به دلالت الفاظ؛ ما در اصول، بحث اصلی مان این است که از الفاظ کتاب و سنت استفاده کنیم، دلالت الفاظ کتاب و سنت را بفهمیم و دلالت، ارتباط تنگاتنگ با وضع دارد بنابراین، بحث وضع، از بحث های مربوط به ادله اربعه می شود. داخل محدوده است. با این توضیح مرحله دوم که عبارت است از اقسام وضع

اقسام وضع سه تقسیم است

باید توجه کنیم که تقسیمات وضع به لحاظ اعتبارات متعدد، سه دسته می شود: به اعتبار وضع یعنی به اعتبار عمل وضع یک تقسیم و به اعتبار لفظ موضوع تقسیم دوم، به اعتبار معنای موضوع له تقسیم سوم، به سه اعتبار، سه تقسیم صورت میگیرد.

ص: ۷۷

نکات وضع تعیینی

اما تقسیم اول به اعتبار عمل وضع، به این اعتبار، وضع تقسیم می شود به وضع تعیینی و تعینی؛ وضع تعیینی عبارت است از وضعی که مستقیما و از ابتداء به توسط جعل واضع و اختصاص واضع صورت می گیرد. پدری فرزند خودش را نامگذاری می کند لفظ علی را برای پسر خودش اختصاص می دهد. پدری، اسم فاطمه را برای فرزند دختر خودش، اختصاص می دهد می شود وضع تعیینی که سه خصوصیت دارد ۱. از ابتدا ۲. با تعیین واضع ۳. به طور مشخص اما قسم دوم تعینی که عبارت است از وضع و اختصاص لفظ به معنا که پس از استعمال، آن اختصاص به وجود می آید. واضع لفظ را برای معنا وضع نمی کند، لفظ مجازا به معنایی به کار می رود یا ارتجالا بدون قصد وضع، پس از که این کاربرد شکل گرفت، در مسیر استعمال قرار می گیرد،استعمال ادامه پیدا می کند تا علقه و اختصاص و رابطه بین لفظ و معنا ایجاد می شود.که در بحث های بعدی ان شاء الله می خوانیم که کشف این علقه، به توسط تبادر و عدم صحت سلب است. این ارتباط که بوجود آمد، وضع محقق می شود

وضع تعینی . تعیین و تعین از باب تفعیل و تفعّل مثلاـ تعلیم و تعلم تعلیم علم یاد دادن تعلم علم به دست آوردن وضع تعیینی یعنی این اختصاص از اول جعل کردن تعینی اختصاص را به دست آوردن.

اسم مصدر بودن تعریف محقق خراسانی

محقق خراسانی که تعبیرش به لفظ اسم مصدر است «نحو اختصاص» که اختصاص اسم مصدر است اگر تخصیص می گفت اگر تعیین می گفت فقط یک صورت را می گرفت فقط صورت وضع تعیینی، چنانچه صاحب فصول گفته است یا شرح جامی گفته اند تخصیص و تعیین، الان که اختصاص گفته است تحت عنوان اسم مصدر به هر دو قسم صدق می کند؛ اختصاص هم به تعیینی صدق می کند هم به تعین، عبارت جامعی است. این تقسیم اول به اعتبار وضع

تقسیم لفظ به شخصی و نوعی

تقسیم دوم به اعتبار لفظ موضوع؛ در وضع همان طور که معنا تصور می شود، لفظ هم تصور می شود.در مرحله تصور لفظ، یک تقسیمی استخراج می شود؛ تصور لفظ یا بعینه هست یا تصور لا بعینه که از این دو گونه تصور، تقسیم وضع به اعتبار لفظ موضوع به دو قسم شخصی و نوعی تقسیم می شود. اگر لفظ بعینه تصور بشود می شود شخصی و اگر لفظ لاـ بعینه تصور بشود، می شود وضع نوعی. در مقام تصور، واضع که لفظ را تصور می کند، یا آن لفظ با تمام خصوصیاتش از لحاظ هیئت و ماده ، مشخصا آن لفظ را تصور می کند بعد برای معنایی اختصاص می دهد مثل لفظ زید برای یک فرد این لفظ را بعینه هر چه در این لفظ هست دیگر مخفی نمانده است این می شود وضع شخصی فرق نمی کند که وضع شخص جزئی باشد در همان مثال که گفتیم یا کلی باشد مثلا انسان را تصور می کند این لفظ را به طور دقیق این لفظ مادتا و هیئتا و آن را قرار می دهد برای نوع انسان، حمل هم درست است. الانسان نوع حمل که درست بود، نشانه صحت وضع هست. این می شود وضع شخصی کلی اما وضع نوعی این است که واضع یک لفظی را تصور میکند نه از این جهت که آن لفظ، وضع بشود؛ لفظ را بشخصه مورد وضع قرار نمی دهد بلکه شکل آن لفظ را در نظر می گیرد نه شخص آن را، مثلا درباره وضع «فَعَلَ» این تصور می کند که فَعَلَ وزن فعل ماضی است وضع کردم برای فعل ماضی اینجا فَعَلَ این کلمه بشخصه برای وضع تصور نشده بلکه شکل و قیافه اش و این نقشه اش. منتها چون وضع بدون ماده نمی شد در اصطلاح معروف عربی مثال فعل را می آورند. شخص فَعَلَ، مورد وضع نیست شکلش مورد وضع است . در اصطلاح می گوید هیئت وضع هیئت که هیئت یعنی شکل این شکل و این هیئت تصور شده به عنوان هیئت که عنوانی باشد برای هر فعل ماضی از هر ماده ای که بیاید ضرب قعد هر ماده ای که بیاید این هیئت و این شکل وضع شده برای فعل ماضی از هر ماده ای که باشد. این می شود وضع نوعی یعنی نوع که فعل ماضی از هر ماده که باشد.

خصوصیات وضع نوعی

خصوصـیات وضع نوعی : ۱. لفـظ بعینه مورد تصور وضـعی نیست ۲. شـکل مورد تصور وضـعی است. ۳. شـکل، عنوان است تصور می شود برای نوع کثیر هر فعل ماضی از هر ماده بر وزن فَعَلَ فعل ماضی است.

قسم سوم از وضع به اعتبار معنای موضوع له

قسم دوم از وضع به اعتبـار معنـای موضوع له؛ در وضع تصور لازم است و تصور با وضع انفکاک نـدارد، به هم پیونـد دارد به هم اتصـال دارد. لفظ و معنا را که تصور می کنیم، یک قرار که گـذاشتیم، می شود وضع. همان طور که وضع تصور می شـد، معنا هم تصور می شود به اعتبار معنی. وضع ابتـداء بر اساس حصـر عقلی به چهار قسم تقسـیم می شود و همه این اقسام مربوط می شود به وضع تعیینی، وضع تعینی این اقسام را نـدارد. محقق خراسانی می فرماید:« ثم ان الملحوظ حال الوضع، اما ان یکون معنی عامـا فیوضع له اللفـظ تاره و لافراده و مصادقه اخری او یکون معنی خاصّا فیوضع له اللفظ له من دون العامّ فتکون الاقسام ثلاثه» محقـق خراسـانی می فرمایـد وضـع، یـا به شـکلی است که در آن وضـع و موضوع له، عـام هست که می شود عـامین یا موضوع له خـاص هست که می شود وضع عـام و موضوع له خـاص یا وضع و موضوع له خاص است که می شود خاصـین این سه صورت به این جهت می گویـد اقسـام ثلاثه که واقع شـده یا امکان دارد قسم چهارم که وضع خاص موضوع عام آن قسـم تحقیق و مشـهور این است که امکـان نـدارد شـرح بحث: درب ورودی اینکه تقسـیم وضع، به اعتبـار معنای موضوع له هست و وضع هم عبارت است از تصور معنا و جعل و اختصاص. جعل و اختصاص، حکم است. تصور، مقدمه حکم است. شـما معنا را تصور می کنید که این معنا، معنای عامی است پس از که این تصور را کردید، لفظی را برای آن معنا اختصاص می دهید. پس معنا را تصور می کنیـد با خصوصـیات آن خاص هست یا عام؛ معنا که تصور شد، لفظ را برای آن معنا اختصاص می دهد این عملیات وضع است. پس از روشن شدن عمل وضع الان اقسام را در نظر بگیریم براساس حصر عقلی از چهار بیشتر نیست یا هر دو عام یا هر دو خاص یا وضع عام موضوع له خاص یا وضع خاص موضوع له عام به ترتیب

ص: ۸۰

قسم اول وضع خاص موضوع له خاص

قسم اول که وضع خاص موضوع خاص به این ترتیب است که واضع، معنا را به طور مشخص و جزئی خارجی تشخیص می دهد؛ مثل یک فرد، تعیین می کند و تصور می کند و برای آن معنای متصور معین یک لفظ را اختصاص می دهد. می گوید احمد این می شود وضع خاص موضوع له خاص مثالش را می گفتند اعلام شخصیه علم شخص از مثال معروف وضع خاص موضوع خاص هست.

قسم دوم وضع عام موضوع له عام

قسم دوم: وضع عام موضوع له عام؛ واضع، معنای کلی نوع بشر را تصور می کند این یک نوع، حیوان ناطق است این نوع که انسان خصوصیاتش این است که جنس دارد و فصل، این نوع را تصور می کند. (منظور از نوع، معنای عام) معنای کلی را تصور می کند، می گوید این قسم از موجودات، یک نوعی است نوع بشر است. این تصور معنای عام به طور دقیق . معنای کلی، تصورش تصور کامل و تفصیلی است، تصور اجمالی نیست. تصور تفصیلی این مفهوم ، بعد از که تصور شد لفظ انسان را به عنوان یک علم جنس، برای نوع انسان وضع می کند می شود وضع عام و موضوع له عام. این وضع که درست شد حملش هم درست است می توانیم بگوییم الانسان نوع حمل که درست بود، نشانه صحت است و وضع عامین هست بدون هیچ اشکال که شنیده بودید وضع عام موضوع له عام مصداقش عبارت است از علم جنس.

ص: ۸۱

قسم سوم وضع عام موضوع له خاص

سوم وضع عـام موضوع له خاص وضع عام است، تصور می شود معنا به طور عام و کلی. تصور یا لحاظ این دو تا اصـطلاح در بحث وضع، بکـار می رود. تصور، لحـاظ است و لحاظ، تصور است. تصور یا لحاظ می شود معنای عام بعـد از که تصور شـد معنای عام، یک معنای وسیعی مثل انسان بعد این معنا وسیع که تصور کردید در مقام اختصاص این معنای کلی را برای فردش یا برای مصـداقش اختصاص می دهیـد این همان حرف صاحب کفایه است«معنی عام له تاره ولافراده و مصادیقه اخری» و این وضـع درست است به تعـبیر صـاحبنظران اصـول، تصور وضـعی که معنـای کلی را تصور می کنـد مرآه می شود آینه ای اسـت همـان کـادری است که از آن معنـا، واقع موضوع له را، به توسـط آن می بینیـد. امـا اگر این آینه بـا آن جسم خارجی درسـت مساوی بود خـاص به خـاص یـا عام به عام اگر این آینه بزرگ بود جسم کوچک بود دیگر بقیه را در نظر نگرفتیـد ولی مرآه بزرگ است آن یـک گوشه در ضـمن این مرآه بزرگ دیـده می شود، ولی مشـخص، اجمالاـ نیست که این را هم اجمالا، هم بوجه و هم دیـد کلی می گوینـد. عبارت ها و اصـطلاحات مختلف است. آینه بزرگ، چهره کوچک را نشان می دهد اما اگر عکسـش کردیـد آینه کوچک بود و معنا بزرگ بود جسم را می خواهیـد در آینه بیاوریم، بزرگ است آینه کوچک است، با یک بیت جوابش را داد «تو بزرگی و به آینه کوچک ننمائی» به آن قالب نمی گنجـد. پس تا الان یک درصـد بالایی برای ما معلوم شد که دو قسم اول که هیچ ابهام ندارد قسم سوم مصداقش طبق مشـهور، وضع حروف است. وضع حروف از باب وضع عـام موضوع خـاص تصور می شود؛ من برای ابتـداء این آینه وسـیع است، یـک معنای کلی که قابل صـدق بر کثیرین دارد که من، برای ابتـدا هر کجا باشـد، صـدق بر کثیرین که بود، معنای تصور عام. ولی این که قرار دادیـد برای من ابتدائیه حرفیه، آن داخـل جمله و ربـط بین کلمـات و در عالم خارج می شود جزئی. هر کجا به کار برود چون هر دو طرفش به یک قضـیه واقعیه خارجیه ربط دارد می شود جزئی مصـداقا که جزئی شد وضع عام و موضوع له خاص تصورش هم درست بود که از باب مرآه بزرگ و نشان دادن چهره کوچک اجمالا نه خیلی مشخص و معین منتها چهره نشان داده می شود.

ص: ۸۲

قسم چهارم

اما قسم چهارم که گفته انـد که محال است قائلی دارد مرحوم میرزا حبیب الله رشتی کتاب بدائع الافکار صـفحه ۴۰ می فرماید امکان دارد امکانش در یک مثال شرح می دهد که شرح این معنا جلسه آینده

اقسام وضع وضع سه تقسیم دارد ۹۱/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

اقسام وضع وضع سه تقسیم دارد

دربـاره اقسـام وضع بحث می کردیم، گفتیم که وضع سه تا تقسـیم دارد: به اعتبار خود وضع، به اعتبار لفظ موضوع و به اعتبار معنای موضوع له، دو قسم اول را شرح دادیم و کامل شد.

تقسیم وضع به اعتبار موضوع له به حصر عقلی ۴ قسم است

قسم سوم که عبـارت بود از تقسـیم وضع به اعتبار معنای موضوع له که اشارتهایی داشتیم که این قسـمت عبارت است از همان تقسیم مشهور که وضع به اعتبار تصور معنای موضوع له، براساس حصر عقلی به چهار قسم تقسیم می شود: عامین، خاصین که این دو تا معلوم و مورد اتفاق

سه قسم را مشهور اتفاق دارند هم امکان دارد هم واقع شده

قسم سوم از تقسـیم سوم: وضع عام موضوع له خاص که این مطلب هم مورد تایید مشهور است و رای مشهور بر این است که، قسم سـوم واقعیت دارد و مثـالش وضـع حروف است. اشـاره شـد که در این صـورت، تصـور معنـای موضـوع له، تصور بوجهه هست. مـا سـاده سـازی کردیم گفتیم که تصور دو قسم است؛ یـا مشـخص و دقیق است یا غیر دقیق و نگاه از دور؛ بوجهه نگاه غیر دقیق و نگـاه از دور، صـاحبنظران اصول از سـید الاسـتاد تـا صـاحب کفـایه گفته انـد: تصور معنـا و جعل اختصاص (جعل اختصـاص، عملیات وضع بود جعل اختصاص لفظ برای معنا) این تصور مرآت است و آینه است معنای موضوع له که به عنوان یـک واقعیت به این آینه رؤیت بشود، اگر آینه درست به انـدازه آن معنا بود، رؤیت، مشـخص و دقیق که وضع خاص موضوع له خـاص یـا وضع عـام موضوع له عـام . امـا اگر آینه بزرگ باشـد ، یک جسم کوچکی را از دور در قلمرو گرفته است، اینجا رؤیـت بـوجهه صـورت می گیرد، غیر دقیـق و از نگـاه از دور. این قسم سـوم هم ممکن است که در امکـانش بحث نیست هم واقعیت دارد براساس نظر مشـهور وضع حروف، تصور عام در مقام اسـتعمال من ابتدائی، در قالب یک جمله مشـخص و جزئی در می آید موضوع له می شود خاص و وضع عام و کار ممکن بلکه واقعیت هم دارد.

ص: ۸۳

اما قسم چهارم نظر سید الاستاد در این قسم

اما قسم چهارم وضع خاص موضوع له عام؛ این را محقق خراسانی و صاحبنظران اصول می فرمایند ناممکن است. یک مصرع شعر را گفتیم که «تو بزرگ و به آینه کوچک ننمائی». تصور، مرآت است اگر تصور، خاص و کوچک بود، معنای عام و یک حقیقت وسیع، در این آینه کوچک نمی گنجد. اما دلیل تحلیلی آن: سید الاستاد کتاب محاضرات جلد ۱ صفحه ۵۵ می فرماید: در وضع خاص موضوع له عام، تصور جزئی و محدود و مشخص است. این تصور یک تصور خاصی است که فقط برای قلمرو خاص قابل انطباق است. برای معنای عام قابل انطباق نیست. به عبارت دیگر اگر بگوییم وضع خاص موضوع له عام ممکن است، لازمه اش این می شود که چیزی که تصور نشده باشد، متصور باشد. با تصور خاص، معنای موضوع له عام تصور نشده حالا ـ اگر آن را اعلام کنید، که با تصور خاص معنای موضوع له عام در قلمرو وضع می آید، لازمه اش خلف است. چیزی را خواسته اید که خلاف آن در واقع است که معنای خلف است. شما معنای موضوع له عام اعلام می کنید که در واقع، خلاف ان است چون شما فقط تصور خاص داشته اید. این مطلب که گفته شد از لحاظ تحلیلی و واقع، راهی برای التزام به وضع شکل چهارم وجود ندارد. وضع خاص موضوع له عام نداریم.

میرزا حبیب الله رشتی می فرماید قسم چهارم (وضع خاص و موضوع له عام) ممکن است.

یک توهم یا یک قول مرحوم میرزا حبیب الله رشتی در کتاب بدائع الافکار صفحه ۴۰ می فرماید: وضع خاص موضوع له عام، ممکن است. این را در یک مثالی با یک اضافاتی ساده سازی کنیم: مثلا کسی می رود شکار در کوهساری می بیند حیوانی که یدیها اطول من رجلیها بعد قبلا هم نظیرش را ندیده از همان تصور مورد جزئی می گوید، این را برای همین نوع حیوان، اسم قرار می دهیم می گویم زرافه هر کجای دنیا که باشد. تصور خاص یک فرد را دیدید پس تصور، خاص و وضع خاص شد. معنای وضع به معنای دقیق کلمه این بود که تصور معنا از سوی واضع و جعل اختصاص بین لفظ و معنا گفتیم در عملیات وضع این تصور، از جعل اختصاص جدا نیست. موضوع له مرحله واقع معناست. واقع معنا می شود معنای موضوع له نه معنای متصور و الا معنای متصور همیشه جزئی و ذهنی است.

رد محقق خراسانی کلام میرزای رشتی را

محقق خراسانی می فرمایـد که این مطلب را که ایشان توهم کرده است، یک نکته مخفی و مشتبه مانـده است و آن این اسـت که فرق است بین اینکه دیدن یک مورد جزئی، سبب معرفت کلی بشود و بین اینکه جزئی، مرآت برای کلی باشد. در عملیات وضع، وضع و تصور به همان معنا که گفتیم، مرآت برای معنای موضوع له است. کلی برای کلی مرات است جزئی برای جزئی مرآت است. کلی برای جزئی هم مرآت است اما جزئی برای کلی مرآت نمی توانـد باشد. اما جزئی را که در خارج می بینید، آن حیوان را یـدیها اطول من رجلیهـا از او، یـک معنـای کلی در ذهنتـان تصور می کنیـد او می شود سـبب معرفت کلی؛ یک تصـور کلی از آن جزئی به دست می آوریـد وانگهی آن تصـور کلی می شود وضع عـام موضوع له عـام. منتهـا شـما از همـان جزئی خارجی، یا یک عملیات ذهنی تان یک کلی استخراج می کنید من غیر رام آن می شود وضع عام موضوع عام و از باب اینکه جزئی سـبب معرفت کلی شـده است. نه اینکه جزئی مرآت برای کلی شـده باشـد وضـع این است که تصور، مرآت برای معنای موضوع له باشـد مثال اگر شـما زیـد را ببینید از زید و شـناسایی زید، معنای انسان و مفهوم کلی انسان را در ذهن تصور کنیـد، اینجـا زیـد که جزئی هست، سـبب معرفت کلی می شود. بـا یک عملیات تقریبا ناخودآگاه این جزئی ، ارتباط پیـدا می کنـد و یـک کلی در ذهن انسـان بوجود می آورد آنگـاه آن کلی می شود وضع عـام، معنا هم می شود معنای موضوع له عام. بنـابراین، آنچه را که محقق رشتی فرموده است عبـارت است از وضع عـام موضوع له عـام نه وضع خـاص موضوع له عام چون وضع شما پس از آن جزئی، ذهن شما یک کلی ساخت آن تصور کلی برامده از تصور آن جزء، می شود تصور عام.

ص: ۸۵

کیفیت وضع حروف

اما این اقسام وضع سه تا تقسیم که گفتیم و کامل شد، بحثی که اینجا خیلی پر پیچ و خم است کیفیت وضع حروف است.

رأی مشهور

درباره وضع حروف، مشهور این است که وضع حروف از قسم سوم است که وضع عام موضوع له خاص یادمان نرود که سند مشهور، قوانین الاصول جلد ۱ صفحه ۱۰ الفصول فی الاصول جلد ۱ صفحه ۱۶ گفته بودیم رای مشهور در این دو کتاب متجلی است. گفتم در فقه اگر رای مشهور را بخواهیم پیدا کنیم، شرائع و متن لمعه است. البته اصول قبل از تطور . در این رابطه بحث تحقیقی که آمده است درباره حرف، یک تعریف معروفی است که می گویند: «الحروف ما تدل علی معنا فی غیره» یا «ما اوجد معنا فی غیره»

نظر سید الاستاد در مورد اینکه موجودات ۴ قسم است

سید الاستاد به همین مناسبت می فرمایند: موجودات، بر چهار قسم است. این حرفی که می گویم در محاضرات یا مصباح الاصول نیست و حقیر این را درسی از ایشان از نجف به یاد دارم شاید دوره های آخر گفته و دوره های اول نگفته. قسم اول عبارت است از موجودی فی نفسه لنفسه بنفسه ؛ این موجود عبارت است از موجود مطلق و واجب الوجود که هیچ شائبه غیر استقلالی، در ساحت وجود مطلق راه ندارد. قسم دوم عبارت است از موجود فی نفسه لنفسه بغیره؛ که این قسم عبارت از جواهر که مصداقش جسم و نفس و روح است که حاجی می گوید «الجوهر مهیه محصله اذا غدت فی العین لا موضوع له» اما بغیره برای اینکه نیاز به علت دارد دارد. قسم سوم عبارت است از موجودی که فی نفسه لغیره بغیره؛ این قسم عبارت است از اعراض عرض که وجودش در خارج ، قائم به غیر است مثل لون و عین و غیره قسم چهارم عبارت است از فی غیره لغیره بغیره؛ این قسم هیچ موجودیتی در خارج، ندارد. و موجودیت آن است که واسبته به غیر است فقط یک وابستگی محض است این قسم عبارت است از حروف که رابط است و ربط محض، در خارج وجودش قائم به طرفین است سرت من البصره این معنا را که ایشان اعلام می دارد،

کلام امیرالمؤمنین در مورد تقسیم اسم و فعل و حرف

شیخنا العلامه استاد شیخ صدرا باکویی که این مطلب از کلام مولی امیرالمومنین علی علیه السلام استفاده می شود که فرموده است کتاب تاسیس الشیعه لعلوم الاسلامیه صفحه ۶۰ نقل می شود از ابو الاسود دؤلی که مولا فرموده باشد الاسم ما انبأ عن معنی فی نفسه و الفعل ما انبأ عن حرکه المعنی و الحرف ما اوجد معنی فی غیره» از لحاظ حقوقی و حقیقی حرف اول است. از لحاظ حقیقی که این بیان کامل ترین و متین ترین بیان است. از لحاظ حقوقی که در شرح الفیه ابن مالک سیوطی میگوید علی بن ابی طالب که اسم و فعل و حرف را اینگونه تنظیم کرده ، هو المبتکر لهذا الفن مبتکر علم نحو و ادب است. بنابراین با این تعریفی که از حرف ارائه کردیم، معنای حرف خودش را نشان داد. که از قبیل وضع عام موضوع له خاص است.

رد محقق خراسانی کلام مشهور

اما محقق خراسانی، اینجا یک بحث معرکه سازی ارائه می کند؛ می فرماید: درباره وضع حروف، باید دقت کنیم نه آن است که توهم شده است. حرف مشهور برای این توهم می گوید، برای اینکه منشأ در حد توهم است.

شیخ رضی در شرح کافیه می فرماید در وضع حروف ۴ قول است

بعد برای شرح این مطلب، مرحوم شیخ صدرا کتاب درس های کفایه الاصول مخطوط می فرماید که علامه محقق ادیب شیخ الرضی در کتاب شرح کافیه که کتابی است درس خارج نحو است شرح کافیه جلد ۱ صفحه ۱۰ می فرماید: درباره وضع حرف، چهار قول داریم؛ ۱. قول مشهور وضع عام موضوع له خاص که معنا تصور می شود تصور از دور تا حدودی تاریک نه روشن و دقیق که این حرف را در قوانین و فصول هم آورده اند.

ص: ۸۷

مختار محقق خراسانی در وضع حروف

اما قول دوم عبارت است وضع عام موضوع له عام این قول مختار شیخ الرضی و صاحب کفایه محقق خراسانی است . اینکه گفته می شود رأی ابتکاری صاحب کفایه است اینطور نیست بلکه رأی محقق رضی است و صاحب کفایه آن را پذیرفته است. که خیلی مورد هجوم قرار نگیرد صاحب کفایه چون قول قبلاً بوده آن هم از محقق رضی. سوم عبارت است از وضع عام موضوع له عام مستعمل فیه خاص این قول را نسبت داده اند به علامه تفتازانی در مطول. قول چهارم حروف، وضع ندارد. حروف علامت است مثل اعراب است اصلا وضع ندارد. اعراب چگونه وضع ندارد یک چیزی از ملحات و شئون الفاظ موضوعه است. خودش وضعی ندارد. این چهار قسم را که گفتیم هر کدام را شرح می دهیم. اما مختار محقق خراسانی این است که وضع عام موضوع له عام حرف مثل اسم است، همان طوری که اسم جنس وضعش عام موضوع له عام دارد حرف هم همین است؛ من ابتدائیه که یک حرف است تصورش عام است، من برای هر ابتدائی موضوع له واقع معنا هست که می گوید من البصره، عام است از هر کجای ابتداء اختصاص به جای خاصی ندارد. وضع عام موضوع له عام یک واقعیت است و یک حقیقت است ریشه در متن اصلی ادب و نحو دارد کتاب شرح کافیه محقق خراسانی هم این را تایید می کند فقط مسئله شرح داده شد دلیل اثباتی بر این مطلب چیست؟

دلیل اثباتی دو بخش است

دلیل اثباتی ما، دو بخش می شود ایجابی و سلبی؛ اما ایجابی دلیل اقامه کنیم این وضع عام موضوع عام هست. اما سلبی دلیل اقامه کنیم که جزئی بودن موضوع له در حرف اساس ندارد که وضع عام موضوع له خاص باشد بحثی است دقیق شرح این معنا جلسه آینده .

ص: ۸۸

در اقسام وضع نظر نجم الائمه شیخ رضی و محقق خراسانی بود ۹۱/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

در اقسام وضع نظر نجم الائمه شیخ رضی و محقق خراسانی بود

درباره اقسام وضع صحبت می کردیم، به اینجا رسیدیم که نجم الائمه شیخ الرضی و محقق خراسانی می فرمایند: وضع حروف، عامین است. وضع عام موضوع له هم عام است

نظر مشهور در مورد وضع حروف

و این مطلبی است که بر خلاف رای مشهور است، مشهور درباره حروف، وضع عام موضوع له خاص اعلام می کند. بنابراین برای اثبات این مطلب، نیاز مبرم به دلیل است. دلیلی که در این رابطه اقامه می شود به طور طبیعی، باید جنبه اثباتی و نفی ای داشته باشد. جنبه اثباتی که عمومیت را برای موضوع له حرف ثابت کند. جنبه سلبی که جزئی بودن معنای موضوع له حرف را، باید نفی کند.

دلیل اثباتی در جهت عمومیت برای موضوع له حروف

اما دلیل اثباتی: گفته می شود در جهت اثبات عمومیت برای موضوع له حروف، می توان به دو سه نکته استناد کرد: ۱. با نگاه به واقع و جنبه تطبیق می بینیم که معنای حرف، صدق بر کثیرین دارد. آنگاه که مولی بفرماید «سر من البصره» اینجا من، ابتداء را می فهماند منتها آن ابتدائی که عمومیت دارد. از هر نقطه ابتدای بصره شروع بشود، ابتدای بصره است. یک نقطه خاص به عنوان یک مورد نیست. و این صدق بر کثیرین است. معیار منطقی و فلسفی و عرفی درباره معنای عام و عمومیت، صدق بر کثیرین است. ۲. می بینیم حرف معنای قابل اشاره دارد؛ ابتداء و انتها بنابراین، حرف که دارای معنا بود، استفاده می شود که این معنا، یک حقیقتی است و از آلت بودن محض بدور است فقط آلت و ابزار نیست. آلت و ابزار، جزئی حقیقی است. این معناست، معنا مصادیق زیادی دارد. ۳. از فرمایش مولی استفاده می کنیم که کلمات تعریف فرمودند: «الاسم ما انبأ عن المسمی و الفعل ما انبأ عن حرکه و الحرف ما اوجد معنی فی غیره» ایجاد معنی است، حرف یک آلت و ابزار محض نیست بلکه معناست. بنابراین مقصود ما ثابت شد، که موضوع له حرف جزئی نیست و دارای عمومیت و گستردگی است.

ص: ۸۹

اما دلیل سلبی و جهت سلبی

اما جهت دوم که جهت سلبی که عبارت است از رد جزئیت از موضوع له حروف؛ در این رابطه گفته می شود در متن کفایه هم آمده منتها استخراجش کارش مشکلی است ما با اضافات و توضیحات، کفایه را می گوییم.

جزئی به اعتبار وعاء دو قسم است

می فرمایـد: اگر بنا بشود، که معنای حرف جزئی باشـد، جزئی به اعتبار وعاء، دو قسم است: ۱. جزئی خارجی ۲. جزئی ذهنی. اما جزئی خارجی که در ظرف خارج، در بستر واقع تحقق پیـدا کنـد، می بینیم که معنای حرف صـدق بر کثیرین می کند. این گونه نیست که بگوییم «سر من البصره» یک نقطه خاص و مشخص با متراژ من از این نقطه خاص شروع کن و می بینیم معنای حرف، چنین چیزی نیست. جزئی خارجی که خلاف وجدان است اگر ادعاء بشود، خلف است. و در بیانات انشاء و اخبار، می بینیم جزئیتی در کار نیست. اگر انشاء در نظر بگیریم، که مولی بگوید«سر من البصره» می بینیم آن قسمتی که ابتدای بصره به حساب می آید، از هر نقطه اش «سر من البصره» است. «سر من البصره» یک نقطه خاص محدّد و مشخص نیست. و همچنین در اخبار بیاید «سار من البصره» می گوییم از هر کدام نقطه که سیر خودش را آغاز کرده باشد، از ابتدای بصره سیر کرده است. اختصاص به نقطه خاص ندارد. می فرماید: این مطلب آن قدر واضح است که قائلین به قول مشهور، که وضع عام و موضوع له خاص را در حروف اعلام می کننـد ، متوجه شـده اند که موضوع له خاص نیست، ابتدای نقطه معین نیست مثل صاحب فصول در کتاب فصول صفحه ۱۶ و همچنین محقق اصولی حاج شیخ محمـد تقی صاحب کتاب هدایه المتسرشدین شرح بر معالم الاصول است (کتاب مبسوط و علمی وزینی است از متن شرح سنگین تر است. شرح برای معالم است باید کسانی که معالم را بلد باشند یک دوره هـدایه المسترشدین را درس بخوانند ولی مطلب دارد). می فرمایند: جزئی بودن معنای موضوع له حرف، به عنـوان جزئی اضـافی است نه جزئی حقیقی؛ چـون می گوینـد جزئی خـارجی که نمی شـود برای اینکه منظور از ابتـدا نقطه خاص که نیست. ابتداءات نسبت به اواسط یا انتها اضافی است. پس از که جزئی را اضافی بگیرد، اشکالی که بر می خورد این است که اگر جزئی اضـافی بگـوییم، در حقیقت اعـتراف کردیم که معنـای موضـوع له کلی است؛ چـون هر کلی از آن طرف جزئی اضافی است. هر کلی نسبت به مفهوم ما فوق، جزئی است. علی الاقل مفهوم شئ، که اعم مفاهیم است، بالاسر مفاهیم کلی، خیمه زده است. جزئی اضافه گفتید، اعتراف به عمل آمد. بنابراین معنای جزئی، برای حرف مشهور است ولی ریشه اش توهم است. نکته دوم گفتیم که جزئی دو تـا بیشتر نیست که جزئی خـارجی بود مطلب حاصـل نشـد. امـا اگر منظور از جزئی، جزئی ذهنی باشد که لحاظ آلیت، جزء معنا باشد باید مسئله را توضیح بدهیم؛ در این رابطه باید توجه کنیم همان طور که در فلسفه و منطقی کلی از لحاظ مفهومی به سه قسم است، همان طور جزئی هم به سه قسم است.

کلی به اعتبار مفهوم سه قسم است

کلی به اعتبار مفهوم به سه قسم است: ۱. کلی طبیعی ۲. کلی منطقی ۳. کلی عقلی، کلی طبیعی مثل کلمه انسان؛ مفهومی است که به طور کلی تصور دارد و در خارج، به توسط افراد خودش تحقق خارجی دارد. تنها آن کلی که در خارج وجود خارجی دارد، فقط کلی طبیعی است که وجودش به توسط افرادش هست. بقیه کلی ها در خارج وجود ندارد. اما قسم دوم کلی منطقی؛ لفظ کلی بدون هیچ ضمیمه و مفهوما تصور می شود و به معنای صدق بر کثیرین در مقابل جزئی و عدم صدق بر کثیرین این همان کلی منطقی است جزء معقولات است که منطق موضوعش معقولات است . فقط وسعت معنا، عقلی و ذهنی است. در خارج از آن اثری دیده نمی شود تحقق خارجی ندارد. قسم سوم : کلی عقلی عبارت است از مجموع موضوع و محمول، مثل انسان الکلیّ که موضوع هم کلی باشد و محمول هم کلی باشد این را فقط عقل، تصور می کند منتها این تصور، تصور تصدیقی است که نسبت خلق می شود که انسان الکلی یا انسان کلی صفت و موصوف یا مبتدا و خبر نسبت تام یا نسبت ناقص. این سه تا کلی را که تعریف کردیم که معروف بود

جزئی هم سه قسم است

شیخنا العلامه استاد شیخ صدرا می فرماید: می گوییم جزئی هم سه قسم است؛ ۱. جزئی طبیعی یعنی لا یصدق علی کثیرین . مفهومش را فقط تصور می کنیم. که لا یصدق علی کثیرین بر جزئی که فقط یک مصداق دارد، قابل تطبیق است مثالش مثل کعبه. و اما جزئی منطقی؛ مفهوم جزئی در برابر مفهوم کلی که در ذهن لحاظ کنید ، می شود جزئی منطقی. تعقل شده و مفهوم در مقابل مفهوم دیگر قرار گرفته و شناسایی شده. ۳. جزئی عقلی الکعبه المعینه یا الکعبه الواحده یا الکعبه المشرفه جزئی که با خصوصیت خودش در خارج، تحقق پیدا کرده جزئی خارجی شده است. معنا شد جزئی عقلی که کعبه المشرفه یک سوال اینجا هست کلی که یک قسمش وجود دارد که کلی طبیعی باشد، جزئی هم فقط یک قسمش وجود دارد که کلی طبیعی است ما برای این زمینه را اماده می کنیم که جزئی ذهنی، وجود خارجی ندارد. بنابراین ما اگر در ذهنمان فقط جزئی بگیریم، که وجود خارجی ندارد مثل کلی منطقی و جزئی عقلی هم با ترکیب موضوعی و محمولی در ذهن ، این ساختار را خلق می کند . آن الکعبه الموجوده می شود جزئی طبیعی که وجود خارجی دارد. اگر ذهنی شد ، در ذهن بافت را ایجاد کرده ، آن بافتی که در ذهن ایجاد شده، وجود خارجی ندارد. جزئیت معنای موضوع له حرف، اگر ذهنی باشد، وجود خارجی ندارد. فقط مفهوم می شود و حقیقتی ندارد. بنابراین، از سوی دیگر می بینیم که حرف حقیقتی دارد، پس باید بگوییم جزئی ذهنی نیست. این درامدی بود بر متن کفایه

ص: ۹۱

سه دلیل کفایه بر رد جزئی ذهنی

الان از متن کفایه، سه تا جواب برای این مطلب یا سه تا دلیل برای رد جزئی ذهنی استفاده می شود:. ۱. می فرمایند: اگر بصره، با ابتدا مقید بشود در ذهن، به عنوان یک قید ذهنی جزئی اگر این تقیید به عمل بیاید ، در خارج وجود نخواهد داشت. مغایر است با آنچه که در خارج است. من البصره بگوییم قید کردیم به یک جایی از ابتدای بصره این با واقعی که آنجا می بینیم که سیر انجام می شود، دو چیز است و مغایر می شود. و می بینیم این خلاف وجدان است معنای حرف، یک چیز است و دو چیز نیست . نکته دوم که تقریبا به همین نکته وصل می شود: امتثال ممتنع می شود؛ چون مولی که می فرماید «سر من البصره» آن نقطه خاص ، در ذهن مولی است آن نقطه خاص که در ذهن مولی هست، با واقع و در عمل، قابل تطبیق نیست. امتثال آن است که آن چرا که مولی خواسته است، انجام بگیرد. خواست مولی انجام نمی شود، چون خواست مولی فقط در ذهن خودش هست. نه مکلف می داند و نه آن خصوصیتی ذهنی در خارج، قابل تطبیق است. پس امتثال، نمی شود. سوم هم این است لازمه این حرف که معنای موضوع له حرف، جزئی باشد با قید لحاظ آلیت که لحاظ آلیت آن را جزئی ساخته باشد، منتهی می شود به اجتماع دو لحاظ ؛ لحاظ موضوع له که شما ادعا می کنید و لحاظ مستعمل فیه که یک امر طبیعی است. نتیجه رای بر جزئیت معنای موضوع له حرف، بر مبنای تقیید آن به لحاظ آلیت که لحاظ آلیت قید بیاید که این قید آوردن لحا ظ آلیت، در موضوع له هست که فرض ما این است در مقام استعمال که مستعمل فیه تمام خصوصیاتی که در موضوع له بود، باید داشته باشد . لحاظ آلیت به عنوان قید، باید داشته باشد پس می شود دو لحاظ ؛ یک لحاظ آلیت در موضوع له یک لحاظ آلیت در مستعمل فیه و این خلف است ما یک لحاظ در معنی بیشتر ندارد. قسمت آخر به عبارت دیگر: اگر ما بگوییم معنای موضوع له حرف، جزئی است و این جزئی بودنش هم از کجا و به چه صورت به این صورت که بگوییم جزئی، قید لازم دارد. خصوصیت که آمد جزئی درست می کند. معنا را مقید می کنیم به قیدی که آن قید عبارت است از لحاظ آلیت ؛ قید لحاظ آلیت را جزء معنا قرار بدهیم . قید که آمد، جزئیت به وجود می آورد. اگر این گونه بشود، این قید که آمد جزء معنای موضوع له قرار گرفت، قید معنایش این است که در موضوع له لحاظ آلیت، جزء معناست یعنی یک لحاظ در معنای موضوع له وجود دارد. در مستعمل فیه، هر آنچه را که در موضوع له هست، باید رعایت بشود . فقط به کار گرفته می شود . فرق موضوع له با مستعمل این است که موضوع له که کاربردی کردیم، می شود مستعمل فیه پس آنجا هم لحاظ آلیت باید داشته باشیم و از آنجا که لحا ظ آلیت جزئی است یک قید دو مورد را، نمی تواند شامل بشود نتیجه اش این می شود که یک لحاظ دیگر و جدا می خواهد در مستعمل فیه هم آلیت را لحاظ کنیم؛ پس، در معنای حرفی دو لحاظ ، که دو معنا در یک لحاظ خلف و خلاف واقع است. این رد دوم بود. بنابراین جزئی ذهنی برای معنای موضوع له امکان ندارد. نکته بعدی هست که نقض دارد و خصوصیات دیگر جلسه آینده.

ص: ۹۲

اشکالات جزئی ذهنی بودن موضوع له حرف ۹۱/۰۷/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

درباره وضع الفاظ بحث می کردیم، رسیدیم به وضع حروف و گفتیم که محقق خراسانی می فرماید: وضع و موضوع له در حروف، عام است. برای اثبات این مطلب، استدلال شد، رسیدیم به آنجا که موضوع له حرف، اگر جزئی خارجی باشد، که خلاف واقعیت است که شرحش را دادیم.

اشکالات جزئی ذهنی بودن موضوع له حرف

و اگر منظور از خاص بودن موضوع له حرف، جزئی ذهنی باشد اشکالاتی دارد که به بعضی از آن اشکالات اشاره شد و کامل نکردیم.

اشکال اول جمع بین لحاظین است که خلاف است و خلاف وجدان

اشکال اول: اگر بگوییم موضوع له حرف، خاص و جزئی است آن هم در شکل جزئی ذهنی لازمه اش این است که در مستعمل فیه دو تا لحاظ، جمع شود. به عبارتی موجب اجتماع لحاظین می شود. (دیروز با عبارتی گفتم و امروز با ساده سازی و اختصار) تصویر جزئی ذهنی به این صورت است که بگوییم حرف مثلا «من»، وضع شده است برای معنا که ابتداء باشد با ضمیمه لحاظ آلیت. با ضمیمه کردن لحاظ آلیت به آن درجه که لحاظ، جزء معنا بشود که دیروز هم گفته بودم معنا مرکب است. جزئش مثلاـ در مثال «من»، ابتدا و جزء دیگر لحاظ آلیت. لحاظ آلیت یعنی تصور ارتباط آن «من» با دو طرف کلام است با بصره و سیر. آن تصور ارتباط «من» بین این دو تا می شود لحاظ آلیت. پس معنای حرف، مرکب است از دو جزء؛ معنا و لحاظ. دو جزء دارد. به مستعمل فیه که برسیم می بینیم مستعمل فیه متقوم است به تصور لفظ و معنا (تصور را جای لحاظ آوردم) مستعمل فیه متقوم است به لحاظ کردن لفظ و معنا. مستعمل فیه آن گاه مستعمل فیه می شود که لفظ و معنی را لحاظ کند. پس همین مستعمل فیه ، دو تا لحاظ دارد: ۱. لحاظ خودش که لفظ و معنی را لحاظ می کند یعنی تصور لفظ و معنی . لحاظ دیگر هم در معنی وجود داشت که جزء معنی بود. آن لحاظ هم سرجای خودش هست و مستعمل فیه که لفظ را با معنی مجموع را لحاظ کرد، لحاظ دیگر می شود. در مستعمل فیه دو تا لحاظ، جمع شد. این جمع بین لحاظین، قابل التزام نیست چون خلف است و خلاف وجدان.

ص: ۹۳

سوال و جواب مستعمل فیه یک لحاظ خودش دارد که لفظ و معنی را با هم باید لحاظ کند، یک لحاظ در ضمن همان معنای ملحوظش هست که آن معنی قبلا لحاظ جزئش بود؛ پس دو تا لحاظ در مستعمل فیه جمع شد.

سوال و جواب دو تا لحاظ به عنوان دو لحاظ مشخص و معلوم، در یک مستعمل فیه جمع می شود و جمع بین لحاظین، خلاف وجدان است.

قاعده عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود

در خلاف وجدان، قاعده داریم که «عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود» از کجا معلوم است که دو تا لحاظ وجود نداشته باشد اما شما ندیدید. قاعده عدم الوجدان لا ـ یدل علی عدم الوجود در امور واقعیه و خارجیه است. در امور ذهنی، عدم الوجدان یدل علی عدم الوجود. چون علم، حضوری است. آن در قلمرو علم حصولی است. در قلمرو علم حصولی، عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود اما در قلمرو علم حضوری، عدم الوجدان یدل علی عدم الوجود که ذهن آدم است و معلوم است که ذهن انسان، علم حضوری است این اشکال اول بود.

اشکال دوم امتثال ناممکن است

اشکال دوم این است که اگر منظور از جزئی بودن معنای موضوع له حرف، جزئی ذهنی باشد، امتثال ناممکن است؛ برای اینکه در ضمن مقدمه قبلی گفتیم که جزئی ذهنی چون کلی عقلی هست، فقط تصور است مابازاء خارجی ندارد تحقق خارجی ندارد. اگر مولی امر کند به چیزی، مطلوب مولی می شود مدلول آن امر و مدلول امر، بنابراینکه حرف در آن امر، وجود داشته باشد، مدلول می شود موجود ذهنی مستتر در ذهن مولی. مثلا می گوید «سر من البصره» در ذهن مولی سیری از نقطه ابتدای بصره آن مدلول بیان است. همان مدلول بیان، مطلوب مولاست. آن مدلول که فقط در ذهن مولاست مابازاء خارجی ندارد. امتثال می شود ناممکن. اگر برود مکلف از ابتدای بصره، سیر را شروع کند، آن سیر آن نیست که در ذهن مولی مدلول بیان است؛ پس امتثال ناممکن می شود.

اشکال سوم لحاظ حرف نقض می شود به لحاظ اسم

و اما اشکال سوم این است که لحاظ حرف، نقض می شود به لحاظ اسم. در حرف، لحاظ آلی است و در اسم، لحاظ استقلالی هر دو لحاظ دارد. اگر گفتید لحاظ، جزء معنای حرف هست باید بگویید که جزء معنای اسم هم هست. چون فرق بین لحاظین وجود ندارد. و بما اینکه هیچ کسی نمی گوید که در اسم، لحاظ جزء معناست بلکه از عوارض معناست. بنابراین، در حرف هم باید بگوییم، لحاظ جزء معنا نیست و جزء موضوع له نیست از خواص و اوصاف معناست. ما هم مشکلی نداریم می گوییم آلتا لغیره از خصوصیات و اوصاف معنای حرف است نه جزء معنای حرف.

اشکال ترادف اسم و حرف

پس از این، اشکال می شود بر اینکه اسم و حرف، باید مترادف باشد. بعد از که معنای حرف را گفتیم که درست مثل معنای اسم است لحاظ، خارج از موضوع له هست مفهوم مستقل است. «من» برای ابتداء؛ مفهوم آن مشخص و لحاظ هم از شرائط بیرونی و درست مثل اسم می شود بنابراین، مترادف می شود و شما در عوض کلمه «من»، می توانید کلمه ابتداء را بکار ببرید. در عوض کلمه الی کلمه اسمی بکار ببرید. مثلا بگویید «سرت ابتداء بصره انتهاء کوفه» این باید درست باشد در حالی که این جابجایی از اغلاط فاحشه است. این اشکال را چگونه علاجی میکنید؟

محقق خراسانی از این اشکال جواب داده که صاحب نظران دو برداشت کرده اند

مرحوم محقق خراسانی، این اشکال را جواب داده است با بیان بسیار متین و سنگین که صاحبنظران دو تا امر از آن بیان صاحب کتاب فهمیده اند. آن هم صاحبنظرانی که تقریبا صاحب مکتب اصولی هستند. ۱. ممکن است در جواب بگوییم که موضوع له در هر دو یکسان و یک چیز است ، معنا اگر یک جایی اتفاق افتاد مثل من و ابتداء، معنا یکی است. اما مورد استعمالش فرق می کند از باب شرط الوضع مثلا شما در باب معامله بیع، یک ماهیت و حقیقت دارد بیع که مبادله مال به مال است یک شرط المعامله دارد که باید پرداخت ثمن تاخیر نیافتد. در این معامله بیع، یک معنای واقعی معامله است و یک شرط است. شرط اگر اخلال پیدا کند، به اصل معنا ضرر نمی زند اما معامله درست نیست؛ خیار فسخ دارد و کامل نیست. شرط الوضع مثل شرط البیع؛ ابتدا همان «من» است منتها شرط الوضع این است که «من» استعمال بشود آلتا للغیر ابتداء استعمال بشود مستقلا فی نفسه. پس از باب شرط الوضع یکی به جای دیگری به کار نمی رود. استادنا العلامه شیخ صدرا می فرماید: این شرط الوضع، بی اشکال نیست معنای بیان محقق خراسانی، باید این باشد (احتمال دوم) استعمال نشدن و عدم جواز استعمال «من» در عوض کلمه ابتدا و بالعکس، به جهت این است که غرض واضع، در هر دو کلمه فرق دارد. شرط نیست غرض واضع است. واضع «من» را که وضع کرده برای ابتدا، غرضش این است که آلتا للغیر بکار برود و واضع که ابتداء را وضع کرده غرضش این است که استقلالا بکار برود. بنابراین چون غرض واضع در هر دو مورد فرق می کند، لذا یکی به جای دیگری استعمال، نمی شود. و مطلب را الان اعلام می کنیم اعلامیه ای که بر گرفته از بیان محقق خراسانی هست این می شود که معنای حرف، مثل معنای اسم وضع عام موضوع له عام دارد ؛ وضع شده است برای مفهوم عام و اما لحاظ آلیت از عوارض و خصوصیات معناست. چنانچه لحاظ استقلالیت از عوارض و خصوصیات معنای اسم است. لحاظ جزء معنای موضوع له نیست. این نکته را هم اضافه کنید که هر دو معنا هر چند مترادف باشند یکی به جای دیگری به کار نمی روند که شرح داده شد یک

نکته اضـافی هم هست و آن این است که دو تا مفهوم که از لحاظ وضع هم سان باشـند، عامین لازم نیست از نظر معنا بالـذات متحـد باشـند. بنابراین، معنای حرف و اسم می تواند ذاتا دو چیز جدا از هم باشـند و مترادف نباشـند اما در نوعیت وضع، با هم یکسان هستند و یک نوع وضع دارند؛عامین .

ص: ۹۵

نتیجه: رای محقق خراسانی تنها نیست صاحب کتاب هدایه المسترشدین و شیخ رضی و محقق نایئنی هم قائلند

در نتیجه رای محقق خراسانی که تنها نیست صاحب کتاب هدایه المسترشدین و شیخ الرضی در شرح کافیه و همین طور محقق نائینی قائل به وضع عام موضوع له عام درباره حروف هستند پس یک مجموعه هست. که قدماء هم محقق شریف فوق تخصص ادب و بلاغت است و همین طور، هدایه المسترشدین و محقق نائینی

مؤیدات

و قبل از در صفحه تحقیقی نظری بیندایم یک مویداتی هم اینجا وجود دارد تا رأی به عامین درباره وضع حروف، از استحکام بیشتری برخوردار بشود. از این مویدات این امور است: ۱. بدون هیچ اختلافی دربین اهل معقول و صاحبنظران بلاغت، لفظی که برای معنا وضع می شود، وضع لفظ برای معنای مجرد، وضع می شود. لفظ برای معنای مقید به وجود خارجی یا وجود ذهنی، وضع نمی شود. دلیل بر این مطلب که وجود و موجود که از ماده هستند بر حمل شایع می شوند اگر جزء معنا بود، حمل ذاتی بود. اگر جزء معنا بود الانسان حیوان ناطق حمل، حمل اولی و ذاتی می شد ولی این حمل، حمل شایع است. بنابراین قید وجود، جزء معنا نیست جزء اگر معنا اگر بود ذاتی بود و حمل اولی می شد. موید دوم این است که در استعمال، لفظ فانی در معناست . موید سوم: فرق است بین تحقق و تحصّل مفهوم حرف در تحصّل، یک معنای اسمی دارد اما در تحقق التا لغیر هست که شرحش جلسه آینده.

ص: ۹۶

مبنای محقق خراسانی در وضع حروف عامین هست ادله اقامه شد اما مؤیدات ۹۱/۰۷/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

مبنای محقق خراسانی در وضع حروف عامین هست ادله اقامه شد اما مؤیدات

درباره وضع حروف بحث می کردیم، گفتیم که وضع حروف، بر مبنای محقق خراسانی عامین هست؛ وضع عام موضوع له عام . در این رابطه ادله ای اقامه شد. مویداتی را عنوان کردیم که این رای را، تایید می کند. چرا می گوییم مویدات؟ برای اینکه این مدعا یعنی قول به وضع عام و موضوع له عام در حروف، فقط در کفایه الاصول مستدل و برهانی ذکر شده است که ذکر کردیم و توضیح دادیم. اما نظرات و آراء موافق ایشان، از تلامذه و شاگردانشان وجود دارد، ولیکن دلیلی که ما در آن ادعاها یا آراء جدید به دست بیاوریم، وجود ندارد بلکه تحلیل است و برهانی نیست. بحث که تحلیلی بشود از عداد دلیل شمرده نمی شود بلکه می شود موید.

رای محقق نایئنی همان رأی محقق خراسانی

رسیدیم به کلام محقق نایئنی: مرحوم محقق نایئنی در نهایت امر، همان رای صاحب کفایه محقق خراسانی را انتخاب می کند. می فرماید: حروف وضع عام موضوع له آن هم عام است اما دلیلی که شکل برهان داشته باشد، در بیان ایشان دیده نمی شود. لذا با تحلیل مسئله را، ارائه می کند که می شود موید، و الا مقام محقق نائینی بسیار بالا و عظیم است. ما نمی توانیم بگوییم که دلیلی که ایشان اقامه می کند، اینجا استثناً موید می گوییم.

مقدمات تحلیلی مرحوم نایئنی

ص: ۹۷

محقق نائینی می فرماید: این مطلب مقدماتی می طلبد. برای آسان سازی و انتخاب بهترین ها یکی دو تا مقدمه اش را نقل می کنیم:

معنی دو قسم است اخطاری و غیر اخطاری

مقدمه اول برگرفته از کلام شیخ محمد تقی مؤلف هدایه المسترشدین که ایشان در هدایه المسترشدین فرموده است: معانی، در حروف به دو قسم تصور می شود: ۱. اخطاری ۲. ایجادی منظور از اخطاری، اخبار هست و خبر دادن از معنا و مدلول مستقلی است. در حروف، معنای اخطاری منطبق است به حروف جار مثل زید فی الدار خبر می دهد. و اما ایجادی: در حروف منطبق است به لام امر مثل لینصر، لیعلم بعد می فرماید: دیده شود که معنای حرف، اخطاری است تا مثل معنای اسم بشود یا ایجادی است که غیر مستقل و وابسته و جدا از معنای اسم بشود. این بحث را که ایشان دارند. محقق نائینی می فرماید: معانی الفاظ به دو قسم است (از آن متن گرفته که به اسم محقق نائینی ثبت شده منتها ما ریشه اصلی را پیدا می کنیم اصلش آنجاست) یا اخطاری است و یا غیر اخطاری؛ اخطاری عبارت است از خطور معنا، در ذهن سامع. لفظی را به کار ببرید که

معنایش در ذهن سامع، خطور کند، می شود اخطاری و می شود معنای اسمی.

غیر اخطاری هم دو قسم است ایجادی و نسبی

و اما غیر اخطاری به دو قسم است: ایجادی و نسبی ایجادیه عبارت است از حروفی که درباره تشبیه و نداء و تمنی و ترجی آمده است. این حروف، از قبیل ایجادیه است. بعد شرح می دهد: ایجادیه آن است که در ذهن مخاطب، خبر از معنا نمی دهد بلکه ایجادیه با خود استعمال، یک معنای ربطی به وجود می آید. و اما قسم دوم غیر اخطاری که نسبیه بود؛ عبارت است از نسبت ها، الامر الیکم و الحکم بیدکم نسبت کاری را به موضوعی یا به شخصی اعلام کنیم، می شود نسبیه این یک مقدمه که محقق نائینی اعلام می فرمایند.

ص: ۹۸

مقدمه دوم الفاظ فانی و مرآت است نسبت به معنی

مقدمه دوم: الفاظ، فانی و مرآت است نسبت به معنا؛ چون مقصود معناست. در محاورات می بینیم، لفظ مقصود نیست، معنا مقصود است.

معنی لفظ به دو قسم تصور می شود ۱. آلی ۲. استقلالی

پس از آن، معنای لفظ به دو قسم تصور می شود: ۱. تصور آلی؛ سبب وصول به معنای دیگر مثل لفظ مرآت (م ر آ ت) که معنا دارد آینه و نماگر این آینه یا نماگر که معنای مرآت هست، یک مرتبه این معنا، تصور شده است آلی به معنای آلت و ابزار برای دیدن صورت خودش، ابزار برای وصول به معنای مستقل اسمی . نوع دوم تصور می شود معنا استقلالی؛ همین مرآت تصور می شود استقلالی یعنی خود این آینه مثلا می خواهیم آینه ای بخریم، می بینیم شفاف است قیافه اش این است خود آینه را تصور می کنیم، این تصور دوم تصور استقلالی است. پس از آن می فرمایند که آلیت و استقلالیت در قضایای منطقی به این صورت است که اگر موضوع، استقلالی لحاظ شود در قضیه، اسم آن قضیه را در منطق می گوییم قضیه طبیعیه مثل الانسان نوع؛ اینجا موضوع، که انسان باشد، مستقل لحاظ شده همین انسان نوع هست، خود انسان مورد حکم و مورد ملاحظه است. قسم دوم که موضوع در قضیه، آلتا للغیر لحاظ بشود، در این صورت اسم قضیه را قضیه حقیقیه اعلام می کنیم مثل الانسان ضاحک ، موضوع که انسان است بما هو انسان، لحاظ نشده است . موضوع که انسان بما هو معرض معروف بالضحک، آلی است آن بستر ضحک است حیوانات دیگر خنده و ضحک ندارد.

ص: ۹۹

محقق نائینی می فرماید: در وضع حروف سه رأی وجود دارد

پس از این دو تا مقدمه می فرماید: درباره وضع حروف، سه تا رای وجود دارد:

افراطی تفریطی متوسط

۱.افراطی ۲. تفریطی ۳. متوسط و متعادل. رای اول که افراطی است می گویند معنای حرف با معنای اسم هیچ فرقی ندارد. «من» و ابتداء یک معناست. افراطش این است حرف کجا و اسم کجا. استقلال کجا و وابسته کجا. حکم کلام کجا و رابط بین کلمتین کجا. رای دوم تفریط؛ (افراط نهایت غرور است تفریط نهایت تواضع است. یک مومن بین افراط و تفریط این غرور و تواضع را رعایت کند. بیش از حد خودش را بگیرد که من کاره ای هستم، این می شود افراط. بیش از حد تواضع کند می شود تفریط. متعادل این است که نعمت هایی که خدا داده، موجود است و انکارش کذب است اما می گوییم مال خداست. این حد متعادلش هست. بعضی می گویند ما هیچی نداریم، این دروغ است سواد داری، فهم داری. تازه افراط و تواضع گاهی به کفر کشیده می شود؛ درباره ولایت چه نظری داری؟ می گوید معلوم نیست ولایتم درست باشد، شک در ولایت کفر است. بنده می گویم صد در صد و تمام وجودم ولایت است.) می فرماید تفریط عبارت است از آن است که حرف، معنا ندارد حرف، علامت است. حرف مثل علامت و اعراب است. خصوصیتی است که در کلام و کلمات می آید. همان طوری که اعراب رفع و نصب در کلمات یک خصوصیت است، حرف هم یک خصوصیتی است در کلمه و کلام معنایی ندارد. این تفریط است برای اینکه می بینیم معنا دارد، منتها اولا مشهور صاحبنظران می گویند و ثانیا به کلام حرف، معنای ویژه می دهد. و ثانیا اگر بگوییم حرف معنا ندارد، خلاف کلام شریف مولی می شود که فرمود «الحرف ما اوجد المعنی فی غیره». ایجاد معنی می کند. پس تفریط هم درست نیست.

ص: ۱۰۰

قول صحیح همان قول متوسط است

می فرماید صحیح قول سوم است که خلاصه رای سوم یا نظر متعادل و متوسط این است که اسم با حرف از لحاظ معنی در مقام مفهومیت، ذاتا فرق دارد. مانند فرق جوهر و عرض که فرق ذاتی است. معنای اسم، اخطاری است و معنای حرف، ایجادی است. معنای اسم، مستقل است و معنای حرف، وابسته به طرفین کلام است. در عالم وضع، به طور دقیق و قطعی با هم فرق دارند. چون تحلیل هست ما موید میگوییم. بنابراین، با این تحلیلی که به عمل آمد، فرق این دو تا در مقام مفهومیت، دو معنای کاملا از هم جدا و متغایر هستند. این دو تا مفاهم متغایر، حرف که وضع بشود، باید در مقام وضع، از یک معنا اسمی استفاده شود و الا وضع، ممکن است می شود الی ما لا نهایه باید هر روز یک وضعی کند که این «من» برای اینجا آن «الی» برای آنجا الی اخر در مقام وضع، یک معنای اسمی روی مصادیق حرفی قرار داده می شود و آن معنای اسمی تصور می شود. مثلا نسبت ابتدائیه که معنای اسمی است ، این معنای اسمی را اخذ می کنیم در مقام تصور، وضع می کنیم برای مصادیق پر اکنده و جزئی نسبت تا ابد ما لا نهایه. پس از این، وضع شد عام. (حرف که وسعت ندارد و سفره وسیع ندارد چطور وضع عام می شود، به این صورت که بیان شد) همین عمومیت وضع، در موضوع له هم به این عمومیت باقی می ماند یا نه آنجا بر اساس تطبیق به مصادیق، خصوصی و جزئی می شود. بعد از که گفتیم در مقام مفهوم، عموم وضع بود. در مقام تطبیق به معنا که موضوع له شکل می گیرد، همان عمومیت می آید یا بر اساس تطبیق بر مصادیق، خصوصی و جزئی می شود.

ص: ۱۰۱

محقق نایئنی می فرماید تحقیق این است که وضع و موضوع له در حروف عامین هستند

می فرماید تحقیق این است که در حرف، وضع و موضوع له عامین هست. موضوع له هم در حرف مثل مقام وضع عام است.

چرا عامین هستند

برای اینکه خصوصیت در حرف و وابستگی به طرفین در حرف، در مقام ایجاد و تحقق است، نه در مقام مفهوم و تحصل. وضع که عام بود همان نسبت که تصور شد، همان نسبت برای مصادیقش هم به عنوان کلی طبیعی منطبق بر مصداق تصور می شود؛ پس موضوع له هم عام شد. اما آن خصوصیت که وابستگی بین طرفین هست، در مقام استعمال فرا می رسد، در نتیجه وضع و موضوع له در حروف عام هست و مستعمل فیه خاص، شبیه قول تفتازانی. و هر خصوصیتی که درباره معنای موضوع له حرف، تصور می کنید، آن معنا و تصور (کلیت و جزئیت) در مقام مفهوم، وابستگی ندارد و بسیط است. در مقام وجود تحقق، وابستگی و خصوصیت می آید. پس ما وضع و موضوع له در مقام مفهوم داریم. در مقام مفهوم وابستگی نیست. عرض که در برابر جوهر است، عرض در مقام مفهوم بسیط است و قائم به غیر نیست. در مقام وجود، قائم به غیر است. حرف که یک نسبت و ربط است در مقام مفهوم ، ربط مثل کلی و در مقام وجود خارجی در تحقق، خصوصیت و وابستگی دارد. پس خصوصیت در مستعمل فیه است . موضوع و موضوع له دو تا عامین هست. ما حصل فرمایش ایشان را کامل کردیم اما رای محقق عراقی هم بر وضع عام و موضوع له عام هست شرحش جلسه آینده.

ص: ۱۰۲

محقق خراسانی و محقق نائینی قائل به وضع و موضوع له عام برای حروف هستند ۹۱/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی و محقق نائینی قائل به وضع و موضوع له عام برای حروف هستند

درباره وضع تا به آنجا رسیدیم که محقق خراسانی فرمودند: وضع حروف عامین هست و پس از آن رای محقق نائینی هم گفته شد که وضع و موضوع له در حروف، عام است و مستعمل فیه خاص. محقق خراسانی بر روی وضع و موضوع له تاکید می کند. مستعمل فیه را طوری بکار می برد که احتمال های مختلفی برداشت می شود؛ احتمال اینکه مستعمل فیه را خاص بداند مثل علامه تفتازانی و احتمال اینکه مستعمل فیه را هم عام بداند که مبنای خودشان باشد. گاهی از ضمن کلامشان این مطلب استفاده می شود که خصوصیت از مستعمل فیه بیرون می آید از مثل چنین تعابیری برداشت می شود که ایشان مستعمل فیه را خاص می داند و گاهی می فرماید: خصوصیت از شئون مستعمل فیه است از عوارض مستعمل فیه است گویا مستعمل فیه هم خصوصیتی در ذات خودش ندارد.

وضع عام و موضوع له عام رأی شاذ و متفردی نیست

در هر صورت آنچه که به طور مسلم از بیان محقق خراسانی استفاده می شود این است که در حروف، وضع و موضوع له عام هست. این رأی گفتیم رأی شاذ و متفردی نیست. شیخ رضی صاحب هدایه المسترشدین از قائلین به رای هستند و از تلامذه محقق خراسانی هم، محقق نائینی و محقق عراقی دو صاحب مکتب اصول، قائل به این رأی هستند. توضیحی درباره رأی و نظر محقق نائینی داده شد

ص: ۱۰۳

رأی محقق عراقی

اما رأی محقق عراقی: ایشان در کتاب نهایه الافکار جلد ۱ صفحه ۵۳ می فرماید: در حروف، وضع و موضوع له عام هست.

مرحله اول وضع و مرحله دوم موضوع له و مرحله سوم استعمال

اما وضع که گفتیم در مقام وضع، بدون تصور معنای اسمی وضع ممکن نیست؛ چون در مقام وضع، تمام موارد جزئی، قابل تصور نیست و وضع عبارت است از تصور معنا. و اما موضوع له عام هست برای این است که خصوصیت پس از استعمال می آید؛ رتبه خصوصیت در مرحله وضع نیست دخلی به وضع و موضوع له ندارد. (وضع به معنای تصور معنا و اختصاص لفظ برای آن معنا بود) و موضوع له که در مقام تطبیق باشد، همان وضع با همان تصور با واقع خودش تطبیق می کند و پس از استعمال در حروف، خصوصیت هایی دیده می شود که آن خصوصیت ها بعد از استعمال آمد وضع بود و موضوع له مرحله دوم بود و مرحله سوم استعمال بود، مرحله استعمال مرحله فراغ از وضع و موضوع له هست. آنجا که خصوصیت بیاید، ربطی به وضع و موضوع له ندارد.

سوال و جواب وضع تصور معنا و اختصاص لفظ برای معناست. واقع همین معنای متصور، موضوع له هست پس هیچ خصوصیتی اینجا نیست. اختصاص در حروف پس از استعمال می آمد که استعمال مرحله فراغ از وضع هست.

پنج صاحب نظر موافق رأی محقق خراسانی است همراه با تفتازانی

رای بر عامین، پنج تا صاحب نظر در این رابطه توافق دارند بر محوریت محقق خراسانی. تا حال ما احتمال می دادیم که مبتکر در این رابطه محقق خراسانی باشد، شرحی که دادیم که معلوم شد که ما قبل و ما بعد ایشان در این رای ، هم نظرند. مضافا بر این پنج تا رای اصولی، یک رای از یک بلاغی صاحب نظر هم داشتیم از تفتازانی. که دیدیم حرف محقق خراسانی ریشه در ژرفای آن تحقیقاتی دارند که آنها صاحب مکتب هستند هنوز هم تفتازانی تقریبا در بلاغت و ادب در دنیای اسلام حرف اول را می زند.

ص: ۱۰۴

تحقیق تکمیلی نسبت به وضع حروف در شکل عامین

محقق خراسانی با اهتمام ویژه که دارد، این رای را می خواهد استحکام بخشی داشته باشد که هیچ گونه شک و تردیدی نباشد،

انشاء و اخبار و ملحقات حروف هم بعید نیست به همین شکل باشد

محقق خراسانی به عنوان تحقیق تکمیلی می فرماید:حروف که وضعش عامین بود، بعید نیست که اخبار و انشاء هم همین طور باشد، ملحقات حروف هم به همین شکل باشد یعنی در اسماء اشاره و ضمائر؛ برای اینکه در مورد اول یعنی اخبار و انشاء که مشهور این است که اخبار عبارت است از نسبت حکائیه؛ نسبتی که حکایت می کند از وقوع . انشاء عبارت است از نسبت ایجادیه که حکم و رابطه را ایجاد می کند، این مشهور است. اما محقق خراسانی می فرماید: در این مورد هم می شود گفت که اخبار و انشاء از شئون مستعمل فیه است. جزء موضوع له نیست. موضوع له در جمله اخباری و در جمله انشائی فقط نسبت تصدیقیه است. انشاء و اخبار از عوارض و شئون به توسط قصد مستعمل بوجود می آید. اگر استعمال کننده اخبار را قصد کند، این شأنیت برای جمله می آید. اگر مستعمل انشاء و ایجاد را قصد کند، این شأنیت دیگر یعنی انشائیت در جمله بوجود می آید؛ مثلا کلمه «بعت» برای نسبت وضع شده است. اگر مستعمل از «بعت» حکایت قصد کند، می شود اخبار یعنی در قدیم فروختم کتابم را و اگر مستعمل ایجاد معنی قصد کند، می شود انشاء و از صیغ عقود «بعت» یعنی همین الان فروختم. پس یک کلمه و یک معنا به توسط دو تا قصد، دو تا شأنیت که اخباریت و انشائیت است، بوجود می آید.

محققین می گویند این توجیه محقق خراسانی کرده درست ولی کلی نیست

همین جا محققین دیده اند که اشکال دارد، توجیه کرده اند. دیده اند در فقط کلمه «بعت» و امثالش این توجیه جا می افتد، اما جمله زیـدٌ قـائمٌ جمله افْعَلِ و اعْلَم که این توجیه جـا نـدارد. به چه صورت محقق خراسانی می فرمایـد: انشاء و اخبار خارج از موضوع له توسط قصد محقق می شود. مثالش درست بود اما کل انشاء که یک جمله نیست.

جواب از این اشکال سه جواب است

محققین و محشـی ها و صاحب نظران دو جواب داده انـد: جواب اول را بعضـی از شـراح کفایه مرحوم سـید جزائری در کتاب منتهی الدرایه می فرماید که این توجیهی که محقق خراسانی فرمودند در الفاظ مشترک بین اخبار و انشاء، قابل قبول و پذیرش است که «بعت» باشد. اما در الفاظی که مشترک نیسـتند و اختصاص به اخبار دارد مثل جاء زیدُ یا اختصاص به انشاء دارد تَعَلّم العلْمَ من اَهلِهِ در اینجا آن توجیه محقق خراسانی زمینه نـدارد. این جوابی که از اشـکال داده شـد مشـکل را حل نکرد، بنابراین دلیـل صـاحب کفایه، اخص از مـدعا شـد. گفته بودیم که اگر دلیل اعم از مـدعا بود دلیل است اگر اخص از مـدعا بود، موید اسـت ولی مطلب را ثـابت نمی کنـد. تـوجیه دوم اسـتادنا العلامـه شـیخ صـدرای بـاکویی می فرمایـد: تـوجیه محقـق خراسـانی اختصاص دارد به تشـریعیات. اگر انشاء و اخبار تعلق به امور تشـریعی داشـته باشد، مثل «بعت» اخبارش هم تشـریع است که بیع تشـریع است و انشائش هم تشـریع است اما اگر تکوینیات باشـد مثل جاء زیـد این دو منظوره نیست و در تکوینیات راه نـدارد. تَعَلّم من الاسـتاد، تَعَلّم مِمَّن له اَهـلٌ این یـک فعـل تکوینی است. تکوینیات دو منظوره نیست. این دو تا جواب را گفته انـد که این جواب تقریبا مثل اول اشـکال اخص از مـدعا بود منتها توجیه محقق خراسانی را می خواهنـد تصـریح بکننـد اما دلیل دیگر کامـل نشـد. جواب سوم تحقیقی این است که محقق خراسـانی «بعت» را به عنوان مثـال برای این مطلب که اخبـار و انشاء جزء معنـا نیست انتخـاب کرد. «بعت» بـارزترین مثال و شاهـد برای این است که اخبار و انشاء جزء معنا نیست جزء معنای موضوع له نیست. این شاهـد است؛ برای اینکه بعت یک کلمه است ماده و هیئت اش هم معلوم است و معنایش هم نسـبت است اگر انشاء جزء معنای موضوع له بود، امکان نـداشت که برای اخبار اسـتعمال بشود. خلف می شد که جزء معنای موضوع له اخبار است و جزء معنای موضوع له انشاء هم هست. این شاهد برای این است که انشاء و اخبار جزء معنای موضوع له نیست.

اما ملحقات حروف

اما ملحقات حروف که اسماء اشاره و ضمائر بود می فرماید: اسماء اشاره و ضمائر مثل حروف، وضع عام و موضوع له عام اما تشخص، می گویید «هذا» مشار الیه دارد «ذاک» مشار الیه دارد، این تشخص ها نشانه جزئی بودن معنای موضوع له هست. در جواب می گوییم تشخص، پس از استعمال آمده و جزء معنای موضوع له نیست. در مقام وضع، واضع تصور می کند برای اشاره قریب لفظ «هذا» را، برای اشاره بعید لفظ «ذلک» این یک تصور کلی است اشاره الی القریب یا اشاره الی البعید که اشاره معنای اسمی است. موضوع له هم واقع همین معنای متصور است. در اشاره، تشخص یک حقیقتی است، اما پس از استعمال می آید. کل قلمرو وضع عام موضوع له خاص که مشهور گفته بود بعکس ذاک استعملوه فانتبه موضوع له هم عام هست. حروف و ملحقات و اخبار و تشبه . برای استحکام بخشیدن هرچه بیشتر ایشان می فرماید که پرونده را می بیندد و قسم یاد می کند که به جانم قسم، مطلب روشن است و لعمری انه لواضح.

ادله نهایی و تکمیلی برای اثبات وضع و موضوع له عامین است

برای استحکام بیشتر به ادله تکمیلی هم اشاره می کند، می فرماید:

وضع عام موضوع له خاص رأی متاخرین است

دلیل بر این مطلب، وضع عام و موضوع له خاص درباره حروف و اسماء اشاره در کلام قدما ذکر نشده لیس منه فی کلام القدماء عین و لا اثر این یک دلیل یا کمکی است که اگر خبری بود به ما می رسد و اعلام می شد پس خبری نیست. این رای را وضع عام موضوع له خاص متاخرین اعلام کرده اند منظور از متاخرین صاحب فصول و صاحب قوانین و غیره هست. ریشه در کلام قدما ندارد. مضافا بر آن، مرحوم محقق فقیه اصفهانی صاحب فصول در ضمن این بحث، به دو تا امری تاییدی اشاره می کند که آن دو امر، رای عامین را تایید می کند، می فرماید: نظر ما که همان وضع عام و موضوع له خاص هست ولی نسبت داده شده به قدمای از اصحاب که وضع عام و موضوع له عام بوده است. پس، از بیان محقق خراسانی این کلام صاحب فصول، پر رنگ تر است و از وصف و مطلوبیت بالا-تری برخوردار است که ایشان فرمود قدما عام و خاص را اعلام نفرموده اند، صاحب فصول می فرماید که نسبت داده شده به قدما که عامین هست که ایجابی و سلبی است. بعد صاحب فصول می فرماید: مضافا بر این رای که وضع عامین استناد شده است به تصریح اهل لغت؛ تصریح اهل لغت بر این است که وضع در حروف و اسماء اشاره عامین هست. مثال می زند که من برای ابتداء و أنا برای هر ضمیر متکلم و من برای ابتداء از هر کجا که ابتداء باشد. این دلیل بود

دو برهان بر مطلب

اما مضافا بر این دو تا برهان دیگر هم اضافه می شود؛

برهان اول اینکه مستلزم دور است

برهان اول: اگر بگوییم که وضع عام موضوع له خاص هست، مستلزم دور می شود. به این صورت که خصوصیت یعنی همان وابستگی، توقف دارد به استعمال ؛ وابستگی من به ابتدای بصره که جزئی و خصوصی هست، توقف دارد به استعمال. خصوصیت یعنی همان خصوصیت «من»، وابستگی به ابتدای بصره. خصوصیت از استعمال به دست می آید؛ من البصره خصوصیت یعنی اختصاص «من» به همان ابتداء. خصوصیت توقف دارد به استعمال و بدیهی است که استعمال توقف دارد به وضع؛ چون مستعمل فیه مرحله تطبیقی موضوع له هست. موضوع له که کاربردی اش کنید می شود مستعمل فیه. پس مستعمل فیه، توقفش به موضوع له که معلوم است؛ معنای موضوع له توقف پیدا کرده است استعمال و استعمال هم توقف دارد موضوع له و می شود دور.

برهان دوم اجتماع ضدین بین لحاظ آلی و استقلالی

برهان دوم اجتماع ضدین بین لحاظ آلی و لحاظ استقلالی. این دو تا مطلب را که گفتیم اشاره ای هم به قول قدماء می کنیم ورق برمی گردد طرفداران رای وضع عام و موضوع له خاص که دقیق ترین تحقیق هست.

شرح استدلال تکمیلی درباره استحکام بخشیدن نسبت به رأی محقق خراسانی در وضع حروف ۹۱/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

شرح استدلال تکمیلی درباره استحکام بخشیدن نسبت به رأی محقق خراسانی در وضع حروف

شرح استدلال تکمیلی درباره استحکام بخشیدن نسبت به رای محقق خراسانی درباره وضع حروف: گفتیم که وضع حروف بنابررای محقق خراسانی و محقق نائینی و محقق عراقی، عامین هست؛ وضع عام و موضوع له هم عام. پس از شرح و توضیح، به شواهد و ادله ای پرداخته شد که ایشان بر اساس تنسیق کفایه الاصول، در آخر به استحکام بخشی مبادرت فرموده است. گفته شد که ادله دال بر این مطلب عبارت اند: نظر قدمای اصحاب، تصریح اهل لغت که شرحش را دادیم.

ص: ۱۰۸

دو برهان لزوم دور و اجتماع ضدین

و برهان که عبارت اند از: ۱. برهان دور ۲. برهان اجتماع ضدین. این دو تا برهان در کفایه الاصول، فقط یک اشاره لمحه ای است، شراح و محققین این را بیان کرده اند. محقق خراسانی فقط می فرماید: اگر لحاظ آلی جزء معنای حرف در نظر گرفته شود، لحاظ دیگری در مستعمل فیه هم هست و هو کما تری. از این هو کما تری این دو تا برهان را بیان کرده اند که شرحش

را دیروز دادیم.

اجتماع ضدین کدام ضدین؟

۲. اجتماع ضدین و لحاظ استقلالی؛ وضع حروف یک عملیات است، تصور می شود، مثلا یک صنف نسبت ابتدائیه، پس از تصور، معنای اسمی در مرحله تصور بکار گرفته می شود. نسبت ابتدائیه که نسبت معنای اسمی است، در همین مرحله که لحاظ استقلالی وجود داشت، اگر در موضوع له، جزء معنی آلتا لغیره هم تصور شود ، وضع که عملیات هست، دو چیز متضاد را به خود گرفت؛ لحاظ استقلالی مربوط به نسبت و لحاظ آلی مربوط به موضوع له که جزء آن موضوع له لحاظ آلیت بود. بنابراین، با این دو تا برهان، نمی توانیم بگوییم که موضوع له در حرف، خاص هست پس باید بگوییم وضع عام موضوع له هم عام.

مویدات دیگر بر نظریه عامین

در ادامه امور یا مویدات دیگری هم دیده می شود که در این باره به ما کمک می کند یعنی نظریه عامین را تقویت می کند و این مویدات از این قراراند:

ص: ۱۰۹

۱. کلام مولی امیرالمؤمنین

۱. کلام مولی امیرالمؤمنین سلام الله تعالی علیه که فرمود: الحرف ما أو جد المعنی فی غیره حرف ایجاد معنی می کند و معنی دارد و ابزار تنها نیست. آلتا لغیر نیست ایجاد در غیر می کند. وضعیت معنای حرفی، وضعیت بخصوصی است. تحقق معنا در غیر یعنی معنا برای خودش هست در ارتباط با غیر؛ مثل اینکه بگوییم خدمت در جامعه معنایش این نیست که خدمت آلت است و معنا ندارد، خدمت در ارتباط با جامعه. حرف ایجاد معنی می کند در ارتباط با معناهای اسمی، پس این آلت و ابزار نیست، معنا هست؛ منتها معنایش گونه ای خاص دارد. در ارتباط با معنای دیگر قرار می گیرد.

۲. تحقیق میدانی یا تتبع موارد

موید دیگر تتبع موارد: می بینیم معنای حرف، از خود اهمیتی دارد. نقشی دارد بلکه می توانیم بگوییم مکمل بیان هست. بدون حرف، کلام از هم پاشیده است. می گوییم مسجد، صلاه، علم، زید معانی اسمی است یک کلمات از هم پاشیده بیاوریم حرف را وارد میدان کنیم می گوییم الصلاه فی المسجد، این مگر آلت و ابزار است؟ معنای مهمی است در کلام آن وقت می گوییم العلم لزید نسبت داد، این حروف در حقیقت که به آن می گوییم ربط بین کلمات این ربط چه نقشی دارد؟ ربط در جمله کوتاه اگر ربط در جمله نباشد، جمله بی ربط است. زیدٌ، مسجدٌ، قلمٌ، کتابٌ، دار، زیدٌ دارٌ بی ربط است و به عبارت دیگر کلام و دلالت در اصل یک مصداق دارد؛ کلام تصدیقی و دلالت تصدیقی. آن حرفی که شنیده اید که دلالت تصور هم هست، کاری از پیش نمی برد. در حقیقت ترجمه لغوی است. در منطق گفته اند دلالت تصوری و الا دلالتی نیست. یک ترجمه لغوی و یک دال و مدلولی است جدا از فائده. دلالت در حقیقت همان طوری که سید الاستاد در ضمن کلامش آمده است، دلالت فقط دلالت تصدیقی است. این دلالت تصدیقی در چه زمانی به وجود می آید؟ می گوییم دارً، زیدً ،کتابً، قلمً یا فعل ها: ضَرَب، نَصَرَ، عَلِمَ، بوجود می آید؟ حرف را که بیاورید، آن کلمه مهم را بیاورید که می شود زیدٌ فی الدار. حرف در کلام تصدیق ساز است. بدون حرف، تصدیق نمی شود. بنابراین، هر چند گفته بودند در ادب و بلاغت رکن کلام دو تاست، اسم و فعل ولی می توانیم اضافه کنیم که رکن کلام تصدیقی، حرف است. بنابراین معنای حرف، یک ابزار برای غیر نیست که گفته می شود یا توهم می شود.

۳. تنظیر محقق خراسانی معنای حرفی را با عرض

موید سوم محقق خراسانی تنظیر می کند معنای حرفی را با عرض؛ می دانیم عرض و جوهر چیست که ده تا مقوله داریم که یکی از آن جوهر است که قائم به ذات است فقط جوهر در تحقق خارجی اش به موضوع تکیه نمی کند. محقق خراسانی می فرماید همان طوری که عرض در خارج، قائم به غیر است، «لون» یک جسم لازم دارد و قائم به غیر است. حرف هم در خارج قائم به غیر است و همان طوری که عرض، معنای مستقلی دارد؛ لون، عین، کم، کیف، تمام این اعراض معنای مستقل دارند، هرچند وجود خارجی اش وابسته به موضوع است. حرف هم همین طور است؛ معنای مستقل دارد، هر چند در وجود خارجی اش وابسته به غیر باشد.

۴. وابستگی در عالم تحقق علامت آلتا لغیر نیست

موید چهارم: وابستگی در عالم تحقق، علامت آلتا للغیر بودن نیست. دلیل بر این مطلب: شیخ طوسی در کتاب العده فی الاصول صفحه ۱۱۲ می فرماید: اسم هم اقسامی دارد، بعضی از اقسام اسم، در حالت استقلال معنی و مفهوم ندارد، وابسته به غیر است. اگر ارتباط با غیر پیدا کرد، معنا می دهد؛ مثل القاب، اینکه درباره شما گفته می شود محقق یا معلم، این در خارج معنی ندارد، لقب است. باید یک معتمدی داشته باشد، که به آن اعتماد کند؛ مثل احمد، معلم، مسعود، محقق، باید اسمی باشد، معتمدی باشد تا اینکه لقب به او اعتماد کند و معنا پیدا کند. مسعود مدیر، احمد طبیب اگر آن شخص در خارج نباشد به نام احمد و مسعود از باب مثال، طبیب و مدیر خالی از معناست. پس اینکه می گویید حرف معنایش وابسته است، اسم هم گاهی معنایش وابسته به غیر است. مطلق وابستگی، جزئیت و آلیت خلق نمی کند.

ص: ۱۱۱

۵. محقق نائینی می فرماید عدم قول به عمومیت موضوع له در حرف مستلزم عدم تحقق کلی طبیعی است

موید دیگر محقق نائینی کتاب اجود التقریرات جلد ۱ صفحه ۲۹ می فرماید: اگر ما عمومیت برای موضوع له حرف قائل نشویم، عمومیت را اینجا انکار کنیم، باید وجود و تحقق کلی طبیعی را در خارج، انکار کنیم. ایشان در حقیقت این وضع عام و موضوع له عام را تطبیق کرد به کلی طبیعی؛ کلی طبیعی که یک عنوان کلی و مفهوم کلی است. تصور معنای عام هم یک کلی طبیعی است. افراد کلی طبیعی که در خارج محقق می شود، درست مصداق همان کلی طبیعی است نه جزئی، موضوع له این معنای متصور کلی که در خارج محقق می شود، همان متصور کلی است که شما در عملیات وضع تصور کرده بودید. و تشخص درباره افراد کلی طبیعی وجود دارد مثل زید و عمرو اما این تشخص ها داخل محدوده معنای موضوع له نیست. به تعبیر محقق نائینی این تشخص ها از لوازم وجود خارجی است. نه از لوازم ماهیت یعنی مفهوم کلی. آن اصطلاح فلسفی را کنار بگذارید با ساده سازی منظور از ماهیت، آن مفهوم کلی منظور از وجود، آن مصداق متحقق در خارج. آن تشخص که می آید، لوازم آن وجود است نه جزء لوازم ماهیت. پس از این به این حقیقت اشاره کنیم که وضع عام و موضوع له عام، ما گفتیم موضوع له همان معنای متصور است، وضع تصور است معنای موضوع له هم معنای متصور است و معنای متصور واقعی دارد تخیلی نیست. پس از که واقعی داشت، تصور که شده است عام، متصور هم که عام بود، خیالی هم که نبود واقعیت هم که داشت می شود موضوع له عام.

ص: ۱۱۲

نکات عمومیت موضوع له حرف

این دو تا نکته را اضافه کنید ۱. متصور خیالی و وهم نیست. معنایی است که دارای واقعیت است. پس معنای موضوع له که متصور است و عموم هست دارای یک واقعیت است. ۲. تحققش را در نظر می گیریم از قبیل قضیه حقیقیه است. مثال قضیه حقیقیه وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا تابع موضوع خودش هست و کلی است در برابر قضیه خارجیه است که می گوییم یجب علیك الحج یا انت مستطیع یا هذا مستطیع قضیه خارجیه شد تصور و متصور و واقع معنا همه آن جزئی است. اما اگر قضیه حقیقیه است، بر فرض موضوع است؛ می گوییم لله علی الناس فرض می کنیم موضوع را به عنوان یک موضوع فرضی که اختصاص به یک مورد و دو مورد ندارد هر کسی که استطاعت پیدا کند، حج برایش واجب است. این را اینگونه تطبیق می کنیم می گوییم که هر کجا ابتدای جمله را بخواهیم در نظر بگیریم، حرف من را به کار می بریم شد قضیه حقیقیه. وجود، فرضی است و حکم هم تابع تحقق موضوع آن است. قضیه حقیقیه حکم و موضوع، خاص و شخصی نیست عمومیت دارد. در قضیه خارجیه موضوع و حکم، خاص و شخصی است. در قضیه حقیقیه موضوع و حکم، خاص و شخصی نیست و همین معنای عمومیت است.

دو تمثیل

بنابراین در نتیجه کل این بحث ها رسیدیم به این معنا با دو تا تمثیل ۱. محقق نائینی تنظیر فرمودند که وضع و موضوع له در حروف مثل کلی طبیعی و افراد آن است. محقق خراسانی از بیانشان استفاده شد که وضع عام موضوع له عام در حروف، از باب قضیه حقیقیه است. مطلب کامل شد و به این نتیجه رسیدیم که وضع حروف، عامین هست از أدبا و بلغاء قائل داریم از محققین که محقق خراسانی و محقق نائینی و محقق عراقی . از لحاظ آراء با پشتوانه محکم دارای ریشه در ژرفای ادب و بلاغت و ادله هم که پشتیوانی می کند. بنابراین اگر کسی بگوید وضع عام موضوع له عام درباره حروف مطرح است، محقق خراسانی می فرماید که این توهم است در آخر می فرماید: و لعمری ان هذا لواضح می گوید اگر با این ادله نمی پذیرید، قسم به جانم که مطلب همین است و روشن هم هست.

سوال و جواب در قضیه حقیقیه می گویید که موضوع و حکم فرضی است و شخصی نیست عمومیت دارد همین حرف را زدید می شود عام، دیگر در قید خاص و جزء دیگر نیست . در مقابلش می گویید قضیه شخصیه موضوع هم خاص است و حکم هم خاص .

تتمه مطلب

اما تتمه مطلب: این نکته را دقت کنید که ظهور لفظی و ظهور حال هر دو می تواند تاثیرگذار باشد. ظهور حال را در فقه می گوید ظاهر حال. ظهور لفظی را هم ظاهر لفظ می گوید هم ظهور لفظ می گوید، ظهور حالی نمی گوید. در حقیقت ظهور لفظی و ظهور حالی است. بعد از این نکته گفته می شود که در وضع، آنگاه که وضع عام شکل گرفت، حال (منظور از حال در اصطلاح در برابر لفظ، حال ادبی نیست که حال وصف باشد این حال، عمل است، حالت است حالت، وجودی تکوینی است، عمل و حال هم ظهور دارد. ظهور وضع یعنی آن حال که در تصور و حالت وضع (عمل وضع لفظ، عام بود) ظهور این حال، اقتضاء دارد که قلمرو خودش را به همان حالتی که دارد، پوشش دهد. یعنی تصور که عام هست، موضوع له که ملصق به وضع است، ظاهر حال این است که آن را هم در همان حالت عمومی مدیریت کند. در یک جمله، ظاهر حال یعنی اقتضای عمل وضع عام، این است که موضوع له هم باید عام باشد. تا به اینجا مطلب کامل شد وضع عام موضوع له عام با این استحکام، اما کار اصول با این همه استحکام آن طرف می بینیم آنچه حقیقت دارد، وضع عام و موضوع له خاص؛ آراء از چه کسانی و ادله با چه قوت و قدرت شرح این مطلب جلسه بعد.

ص: ۱۱۴

در وضع حروف عمدتا دو رأی است غیر مشهور و مشهور ۹۱/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

در وضع حروف عمدتا دو رأی است غیر مشهور و مشهور

درباره وضع حروف به طور عمده دو قول و دو رأی داریم، قول اول غیر مشهور مطابق با متن کفایه الاصول که جمعی از محققین بر آنند که وضع عامین و عدم فرق بین معنای حرف و معنای اسم. اما قول دوم قول مشهور درباره وضع حروف این است که وضع عام و موضوع له خاص، و معنای حرف با معنای اسم کاملا مغایرت دارد.

دو مطلب ۱. مغایرت معنای حرفی با اسمی ۲. وضع حرف به نحو عام و خاص

بنابراین، دو مطلب را باید بحث کنیم: مطلب اول مغایرت معنای حرف با معنای اسم. مطلب دوم: وضع حرف به نحو عام و خاص هست.

شواهد مطلب اول و شاهد اول مراجعه به لغت

اما مطلب اول که مشهور و معروف و مکتوب در کتب ادبیات و بلاغت و تقریبا جزء واضحات تلقی می شود این است که معنای اسم با معنای حرف، فرق می کند. در این رابطه به عنوان شواهد، اموری را بحث کنیم تا معلوم شود که مغایرت بین دو تا معنی، یک حقیقت غیر قابل انکار است. این شواهد عبارت اند از: ۱.وضع لغوی و معنای اصطلاحی؛ ما اولین مرجعمان در تشخیص معانی، مراجعه به لغت است. و اعتبار لغت هم از لحاظ خبرویت است. اعتبار اهل لغت همان اعتبار خبرگان و کارشناسان است. در لغت که مراجعه کنیم، در هیچ لغت نامه ای نمی توانید برای حرف «من» معنای اسمی و برای حرف «الی» معنای اسمی پیدا کنید. «من» در لغت معنای خودش را دارد. «من» و «الی» در فارسی، به معنی «از» و «تا» این معنای این حروف است در لغت. هرچه تتبع کنیم، درلغت چیزی از حروف معنای دیگری دیده نمی شود. مرجع و مستند حکم در تشخیص معنا لغت نامه هاست. در اصطلاح هم ببینیم حروف، به همان معنای لغوی بکار می رود، من البصره «از بصره» الی الکوفه «تا کوفه» . بنابراین هر کدامش را که مراجعه کنیم، «من» غیر از معنای حرف، معنای دیگری ندارد. و اما اسم معنای ابتداء چیز دیگری است، معنای انتهاء چیز دیگری است. لفظی است در لغت، ابتداء برای آغاز، انتها برای فرجام، وضع لغوی و اصطلاحی مستقل دارد.

ص: ۱۱۵

شاهد دوم اعتراف محققین بر تباین ذاتی بین معنی حرف و اسمی

شاهد دوم: تباین ذاتی بین معنای حرفی و اسمی که مورد اعتراف محققان است. محقق خراسانی می فرماید معنای حرف، مثل عرض قائم به غیر هست، در خارج . و شیخنا الاستاد می فرماید: فرق بین حرف و اسم، همان فرق بین عرض و جوهر است. تباین ذاتی دارند. قدماء بین حرف و اسم تباین ذاتی قائل اند با وجود تباین ذاتی، معنای اسم و حرف به هیچ وجه نمی تواند

یک چیز باشد.

شاهد سوم به تصریح مولی امیرالمؤمنین اسم معنایی و حرف معنائی دارد

شاهد سوم: کلام مولی امیرالمومنین علیه السلام که فرمود: الاسم ما انبأ عن المسمی و الحرف ما اوجد معنی فی غیره. دو تا تعریف و دو تا معنا اعلام کرد. به تصریح مولی علیه افضل الصلاه و السلام اسم معنایی دارد؛ انبأ عن المسمی است. حرف معنایی دارد؛ اوجد معنی فی غیره، تغایر، تصریحی است که از کلام مولی استفاده می شود.

سوال و جواب کتاب تاسیس الشیعه للعلوم الاسلامیه تالیف سید حسن صدر در صفحه ۴۳ و حدیث هم معروف است و ادباء به این حدیث استناد می کنند و کلامی است که از لحاظ رجالی باید از مولی باشد؛ چون آنقدر دقیق است که صاحبنظران گفته اند تعریف درباره کلمات اسم و فعل و حرف مثل این تعریف در تاریخ به ثبت نرسیده، و این صاحبنظران که تشکیک در سند دارند، از سید الاستاد تا محقق نائینی تا صاحب کفایه اعتماد کرده اند. و ما هم یادمان نرود این جمعی است مثل همین کارشناسان درباره یک مطلبی اعتماد می کنند، شما سوال می کنید که این اماره است یا اصل است؟ می گویید اماره وثوق است. این گونه توافق ها، اماریت برای حصول وثوق دارد و وثوق بین مکلف و بین الله حجت شرعی است.

ص: ۱۱۶

شاهد چهارم کلام شیخ الطائفه در عده

شاهد چهارم: شیخ طائفه در کتاب عده صفحه ۱۱۲ می فرماید: «الحروف تدخل علی الجمل تغیرها و تحدث فیها فوائد لم تکن قبل ذلک». می فرماید: حروف کلماتی است که بر جمله ها وارد می شود و معانی آن جمله ها را تغییر می دهد و در آن جمله ها فوائدی ایجاد می کند. خصوصیات : تغییر در معانی جمله و فوائدی را پس از وارد شدن در ساختار جمله، در آن جمله ها بوجود می اورد که قبل از وجود حرف، آن فائده ها نبوده ، نشان می دهد که معنای حروف، یک معنای ویژه ای است . دیروز که بحث کردیم در جهت استحکام، نقش مهم حروف را بیان کردیم و آن به بحث امروز ما که ضرر نمی زند که کمک می کند؛ حروف معنای مهمی دارد، فوائدی در کلام ایجاد می کند. نقش اصلی در ساختار بیان و کلام دارد و الا کلامی دیگر نیست و کلمه هاست که با تک کلمه ها بیان صورت نمی گیرد. اگر بگوییم مسجد، مصلی، مکان، دار، زید کلماتی است و اما بیان نیست، چیزی را بیان نمی کند و تصدیق در فعل ندارد. این نقش در حرف است که تصدیق ساز است و بیان در کلام به توسط ورود حرف، ایجاد می شود.

شاهد پنجم کلام صاحب فصول است که معنی «من» و «الی» ابتداء و انتهاء نیست بلکه از جمله استفاده می شود

شاهد پنجم از کلام صاحب فصول در ضمن بیان مفصل استفاده می شود و ما هم این مطلب را می گوییم: معنای «من» ابتداء نیست معنای «الی» هم انتهاء نیست. ابتداء و انتهاء از مجموع جمله استفاده می شود نه از «من» و «الی» برخلاف حرفی که اشتهار یافته است که معنای «من» ابتدائیست و الی معنایش انتهائیست. همان طور که اشتهار یافته است «لام»برای نفع است و «علی» برای ضرر است، به این معنا اشتهار یافته که معنای «لام» انتفاع است و معنای « علی» ضرر است ، نه؛ این معانی نیست این همان طوری که شیخ طائفه فرمود که از کلامش استفاده کردیم فوائد است و شما دقت کنید با یا یک تصور نسبتا کوتاهی می گوییم سرت من البصره الی الکوفه این ابتداء از فقط کلمه «من» استفاده شد یا از کل ترکیب؟ از کل ترکیب. شما بشنوید کلمه «من»، ابتداء تبادر نمی کند. از مجموع ترکیب، سیر و بصره و کوفه که ترکیب یافت، این ترکیب اسمی و فعل، حرف هم که آمد، از مجموع یک ابتداء فائده «من» اعلام می شود و یک انتها هم فائده «الی» اینها فوائدند. شیخ طائفه فرمود: «تحدث فیها فوائد لم تکن قبل ذلک». بنابراین، اگر کلمه «من» را از جمله بگیرید، فقط کلمه «الی» را بیاورید، «فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّه» دلالت بر انتها نمی کند. دلالت می کند بر اینکه مبادرت به عمل کنید؛ چون ترکیب اولی نیست و «من» برای ابتداء نیامده، بنابراین این بهترین شاهد بر این است که «من» و «الی» اگر در یک ترکیبی ، به تنهایی بیایند، «من» به معنای ابتداء نمی آید و «الی» به معنای انتهاء نمی آید. بنابراین، ساختار که کامل بود، «من» و «الی» و جمله بود، فائده بوجود آمد که فائده ابتدائیت و فائده انتهائیت.

تأکید شاهد پنجم اینست که «من» تبعیضیه و بیانیه و ابتدائیه داریم

تاکیـد بر شاهـد پنجم و نبودن ابتداء، معنای من این است که «من» در ادبیات «من» تبعیضـیه و «من» ابتدایئه پس معلوم است که معنای «من» دقیقا ابتداء نیست «فَمِنْهُمْ مَنْ قَضـی نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ» که من تبعیضیه است. بعضی از رجال صدقوا قضی نحبه و بعضـی از رجال صـدقوا، ینتظر. یا من بیانیه «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ» پس این من به معنای تبعیض آمـد به معنای بیان هم آمـد به معنـای ابتـداء هم آمـد، لـذا من که به این موارد بکـار رود، به یک نکته توجه کنیـد که می گویـد للتبعیض می گوید للابتـداء یعنی برای فائـده و غرض ابتـداء برای غرض تبعیض، پس فائـده اش این است اصـلا معنـای من ابتـداء نیست. غرض و فائـده اش ابتـداء و تبعیض است. این جزء معانی است که از تصورش، تصدیق برمی آید. لذا لام را گفتید برای انتفاع و علی را گفتید برای ضرر به این گونه در دید سطحی گفتیم که لام معنایش انتفاع است علی معنایش ضرر است. نه معنایش این نیست گـاهی بـا توجه به ترکیب برای ضـرر می آیـد، مثال معروف: له علیّ درهم با این قرائن علی برای ضـرر بکار می رود. و همین طور اگر برای نفع بکـار ببریم مثـل «وَ الْأَرْضَ وَضَـعَها لِلْأَنامِ» ولی گاهی می بینیم از ضـرر و نفع خبری نیست مثل الملک لله یا مثلا در «علی» می گوییم صـلی الله علیه و آله و سـلم یا می گوییم حی علی الصـلاه . پس حروف، فوائد دارد که شـیخ طوسی فرمود. فوائـد هم ترکیباتی خاصـی می طلبد، همیشه نیست با ترکیب های خاص و فوائد خاص محقق می شود. بنابراین، اصـلا حروف که می گویید معنای ابتداء و انتهاء و ضرر و نفع همچنین چیزی نیست اینها از معانی حروف نیست اینها از فوائد است.

نتیجه حروف بـا معـانی اسـمی تغـایر ذاتی و تضاد دارد بلکه خصائص زیادی مختص حرف است مثل آلیت و ربط و خصائص مخصوص اسم است مثل دلالت و رکنیت کلام

بنابراین ما به این نتیجه رسـیدیم که معانی حروف با معانی اسـماء تغایر و تفاوت ذاتی و اصـلی دارد، به هیچ وجه معنای حرف معنـای اسم نیست. و نه تنها تغایر ذاتی و تضاد دارد که خصائص و ویژگی های زیادی مختص به حرف است از قبیل عاریت و ربـط و تصـدیق سـازی و خصائص زیادی مخصوص اسم است از قبیل اسـتقلال در دلالت و رکنیت کلام و مفهوم جوهری. با این تغـایر ذاتی و بـا این داشـتن خصوصـیات ویژه، اگر بگوییم معنـای حرف، عین معنای اسم هست به اصـطلاح اربابان اصول مکابره است. یعنی انکار یک امر واضـح وجـدانی است. تاییـد بر این مطلب هم این معنا هم مشـهور است و هم مرتکز است و هم متبادر است که صاحب فصول به تبادرش اشاره می کنـد. مشـهور، مرتکز و متبادر است پس حرف یک معنا تبادر می کند که از اسم آن معنا اصلا تبادر نمی کند.

مرحله دوم وضع عام و موضوع له خاص دو مرحله دارد

مطلـب دوم عبـارت است از اینکه وضـع عـام و موضـوع له خـاص؛ که این هم دو مرحله دارد: مرحله اول بایـد این صـورت را توضیح بدهیم و مرحله دوم هم ادله دال بر این مطلب.

آقـا امـام باقر علیه السـلام می فرمایـد: «الْكَمَالُ كُلُ الْكَمَالِ التَّفَقُّهُ فِی الـدِّینِ وَ الصَّبْرُ عَلَى النَّائِبَهِ وَ تَقْـدِیرُ الْمَعِیشَه»، تفقه در دین معانی دارد: فهم دینی، دقت، درس فقه . و بدانیـد این سـرمایه را در هر راهی هزینه کنید نمی صـرفد مگر در راه علم و ایمان، که تفقه تعبیر جامع اش است.

ص: ۱۱۹

قول مشهور در وضع حرف وضع عام و موضوع له خاص ۹۱/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

قول مشهور در وضع حرف وضع عام و موضوع له خاص

درباره قول مشهور نسبت به وضع حروف بحث می کردیم. گفتیم مشهور بر این است که که نحوه وضع حروف عبارت است از: وضع عام و موضوع له خاص.

دو مرحله ای بودن وضع حروف

و گفته شد این بحث دارای دو مرحله است؛ مرحله اول اثبات تغایر معنا ذاتا بین اسم و حرف، مرحله دوم عبارت است از اثبات کیفیت وضع حرف به شکل وضع عام موضوع له خاص. مرحله اول را شرح دادیم و کامل شد. مرحله دوم که عبارت است از اثبات مدعا یعنی باید ثابت بشود که وضع حروف به نحو وضع عام موضوع له خاص هست.

در مرحله دوم تعریف حروف در لغتنامه ها به ما کمک می کند

در این رابطه چیزی که به ما کمک می کند، تعریف حروف است. در تعریف حروف طبق اسلوب رایج، نخست باید به لغت نامه ها مراجعه کنیم. لغت نامه ای که در در رابطه با تعریف حروف مطلب درستی ارائه می کند، مفردات راغب است. محقق لغت و ادب و بلاغت و تفسیر، راغب اصفهانی در همان کتاب صفحه ۱۱۲ در کلمه حرف، می گوید: الحروف اطراف الکلمات الرابطه بعضها ببعض. حروف عبارت است از طرف های کلمه یا کنارواژه ها که ارتباط می دهد بعضی از کلمات به بعض دیگر.

در بخش ابتدائی حروف به دو قسم تقسیم می شود

ص: ۱۲۰

به این نکته توجه کنیم که حروف، در تقسیم ابتدائی به دو بخش تقسیم می شود؛ حروف مبانی و حروف معانی. حروف مبانی عبارت است از حرف هایی که تکواحد ساختار کلمه می شود یعنی حروف هجاء که در عربی ۲۹ حرف است از الف تا یاء

حروف معانی در ادبیات به سه قسم تقسیم می شود

بخش دوم عبارت است از حروف معانی؛ حرف هایی که معنی دارد، ایجاد معنی می کند. فائده در کلام می آفریند. این حروف را در ادبیات می گویند به سه قسم اند: ۱. مشترك در ارتباط با فعل و اسم ؛ حرف مشترکی است که هم با فعل ارتباط می گیرد و هم با اسم، مثل حرف هل که هم با فعل ارتباط می گیرد و هم با اسم. ۲. حروف مختص به اسم مثل حروف جار و مشبّه ۳. حروف مختص به افعال مثل حروف جوازم «لم» و «لما»

مورد بحث ما حروف معانی است

مورد بحث ما حروف مبانی نیست بلکه حروف معانی است. و این حروف مبانی تصـدیق ساز و برقرار کننده رابطه بین کلمات و جزء کلام است.

کلام ابن مالک و سیوطی در مورد حرف

شیـخ الادب و شاعر الادب ابن مالک بعد از خطبه ، اولین مطلبی که می گوید «کلامنا لفظ مفید کاستقم اسم و فعل ثم حرف الکلم»، ابن مالک که شاعر الادب و امام الادبیات است، حرف را جزء کلام می دانـد، سـیوطی در شـرح این جمله می گویـد: حرف را بـا ثـم آورده برای رتبـه پـایین تر است. این اشـتباه سـیوطی است، اگر ثم را نمی آورد که شـعر درست نمی شـد، آن بخاطر ضرورت و اقتضای شعر است . می گوید حرف در کلام عمده نیست، اسم و فعل عمده است و حرف فضله است. فضله در ادبیات مقابل عمده است. پس حرف در کلام غیر عمده است .

ص: ۱۲۱

مهمترین کلام کلام امیرالمؤمنین درباره حرف است

تعریف اصلی بیان امیرالمؤمنین علیه السلام هست، هرچند سند مرسل است، اما مشهور است و محتوای بسیار قوی آن، نشان می دهد که کلام مولی است و توافق صاحبنظران بر این است که این کلام کلام مولی است که می گوید الحرف ما اوجد معنی فی غیره حرف آن است که ایجاد معنی در غیر خودش بکند. منظور از ایجاد معنی در غیر ، ایجاد ربط است که صاحبنظران این ایجاد معنی در غیر را، ترجمه و تفسیر کرده اند به ایجاد ربط بین کلمات، این معنای ایجاد معنا در غیر هست، معنای دیگر ندارد. ایجاد المعنی فی غیره ای ایجاد الربط بین الکلمات.

سوال و جواب اوجد معنی فی غیره اولا محقق نائینی و صاحب فصول می گویند که حرف ایجاد ربط در کلمات می کند، فی غیره یعنی در اسم و فعل. ربطی که بین اسم و فعل می دهد، اسم و فعل غیر حرف است و حرف ایجاد ربط می کند و این می شود ایجاد معنی در غیر. این تعریف حرف است بر اساس خبری که از مولی رسیده.

کلام ابن حاجب در شرح کافیه در تعریف حرف

ابن حاجب در شرح کافیه جلد ۱ صفح ۷ برگرفته از کلام مولی حرف را تعریف می کند می گوید: الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره، بسیار استنباط خوبی است. حرف ابن حاجب، در ادب مثل حرف شیخ طوسی در فقه و مثل حرف شیخ انصاری در اصول ، صاحب مکتب ادب و بلاغت است.

فرمایش شیخ بهائی در صمدیه

بعد از ایشان مراجعه کنیم به شیخ بهائی در صمدیه می گوید: الحرف کلمه معناها غیر المستقل. معنایش غیر مستقل است، در خارج مربوط و وابسته به معنای دیگر است.

کلام محقق نائینی در تعریف حروف

بعد از این می رسیم به صاحبنظران اصول که محقق نائینی کتاب فوائد الاصول جلد ۱ صفحه ۴۲ درباره تعریف حروف می فرماید: شان ادواه النسبه لیس الّا ایجاد الربط منظور از شان نقش آن است. این ایجاد ربط تفسیری است از کلام مولی که فرمود: ایجاد المعنی فی غیره . بعد می فرماید پس از ایجاد ربط کلام شکل می گیرد مجموع می شود کلام، دو تا رکن، کلمه و اسم و فعل، یک ربط که حرف باشد،. اگر مطابق با واقع می شود صادق، و اگر مخالف واقع بود می شود کذب،.

کیفیت وضع حروف چگونه است

پس از که تعریف بر اساس لغت و ادب و اصول روشن شد، می رسیم به بیان و شرح کیفیت وضع در حروف که عبارت است از وضع و موضوع له خاص،

موافقین وضع عام و موضوع له خاص

صاحبنظرانی که درباره کیفیت وضع به این شکل موافق هستند عبارت است از: امام خمینی، سید الاستاد و محقق اصفهانی ، مضافا بر قدمای اصحاب که صاحب فصول، صاحب قوانین و از ادباء صاحب حاشیه و میرشریف پس دیدید اقوال درباره وضع حروف به این گونه ۱. مشهور است ۲. صاحبنظران و محققان بعد از تطور عبارت اند از سید الاستاد و محقق اصفهانی و امام خمینی. نقل اقوال یا اشاره ای به اقوال که به آمد به تفصیل باید توجه کنیم.

ص: ۱۲۳

تفصیل صاحب فصول

از این جمع محقق اصفهانی اول یعنی صاحب فصول صفحه ۱۶ می فرمایـد: الواضع لاحظ فی وضع الحروف، معانیها الکلیه و وضعها بازائها باعتبار کونها آلتا لملاحظه متعلقاتها الخاصه. می فرمایـد: واضع حروف، در مرحله وضع که معنا را لحاظ می کنـد، آنجا یک معنای کلی را لحاظ می کنـد، مثلا نسبت را یا نسبت ابتـدائیه که یک صنف را لحاظ می کنـد. این نسبت ابتدائیه یک معنای کلی و اسمی است. اگر اشکال شود که ما درباره حرف بحث می کنیم، اسم چرا آمد، می گوییم معنا کلی لحاظ می شود. معنا که کلی لحاظ و تصور شد، تصور معنای کلی بایـد معنای اسمی باشد. چون جزئی الی ما نهایه له که تصور و لحاظ نمی شود. پس طبیعتا تصور اینگونه است، استخدام نیست. بعد می فرمایـد: وضع می شود همین معنای کلی یعنی نسبت ابتدائیه به عنوان آلت و ابزار نسبت به ملاحظه متعلقات آن نسبت که به صورت جزئی و خاص هست. محقق اصفهانی می فرماید: متعلق این حروف خصوصیت دارد، در عالم تعلق که آن خصوصیت برای آن متعلق است، خصوصیت در متعلق دیگر نیست از این جهت می شود، موضوع له جزئی.

مطلب نهایه الدرایه که ما در مقام وضع به جامع نیاز داریم

محقق اصفهانی درکتاب نهایه الدرایه جلد ۱ صفحه ۱۹ می فرماید: لابد من الوضع لأنحائها من جامع العنوان و حیث أن النسبه بین ذلک العنوان و معنوناتها اعم و اخص، کان الوضع عاما و الموضوع له خاص. می فرماید: ما در مقام وضع یک جامع عنوان لازم داریم، جامع عنوانی یعنی یک عنوان کلی که بتواند، آن موارد جزئی حرف را در یک صنف مثلا پوشش بدهد و جمع کند، تحت یک عنوان آن را تصور کند، مثل نسبت ابتدائیه برای حروفی که دلالت بر ابتداء می کند. برای حروفی که ابتداء از آن استفاده می شود، این نسبت ابتدائیه می شود جامع عنوانی، عنوان کلی که جزئیات را تحت پوشش قرار می دهد در عالم تصور، نسبت ابتدائیه برای تمامی موارد جزئی ابتداء که الی ما نهایه له هست. پس از که این تصور به عمل آمد، می بینیم نسبت همین عنوان که یک تصور عام و کلی بود، با معنوناتشان آن موارد جزئی خارجی که هر کجا یک نسبت هست، نسبت اعم و اخص که شکل گرفت، اعم، تصور حالت وضع بود، اخص، آن جزئیات خارجی بود. به طور طبیعی وضع می شود وضع عام و موضوع له خاص.

آراء صاحب نظران نسبت به کیفیت وضع حروف به صورت عام و خاص ۹۱/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

آراء صاحب نظران نسبت به کیفیت وضع حروف به صورت عام و خاص

درباره وضع حروف بحث می کردیم، قول مشهور در این رابطه مطرح کردیم و قسمتی از آراء فقها بحث شد. عنوان بحث این است، توضیحات تکمیلی درباره آراء صاحبنظران نسبت به کیفیت وضع حروف به صورت عام و خاص یعنی وضع عام و موضوع له خاص: در این باره رأی مرحوم صاحب فصول بیان شد که ما حصل آن این می شود که تعلق، کلی است و متعلقات جزئی و خاص است. و رأی محقق اصفهانی هم گفته شد که ما حصل اش در جمله کوتاه این می شود که وضع تعلق دارد به جامع عنوانی و کلی ، اما معنونات و جزئیات و خاص هست، نسبت بین عنوان و معنون در اینجا مثل نسبت بین عام و خاص است. و این نکته را اضافه می کند که نیاز به این نیست که موضوع له را جزئی ذهنی تصور کنیم تا آن اشکالاتی که محقق خراسانی فرمودند برخورد کنیم، بلکه واقعیت امر، عنوان و معنون است. عنوان نسبت است به عنوان یک جامع و معنونات، مصداق های نسبت در خارج و جزئیات هست. نیاز به تصور جزئی ذهنی داریم و نه نیاز به تصور جزئی خارجی داریم در مقام وضع. فقط در مقام وضع نسبت را در معنای اسمی اش تصور می کنیم که عنوان جامعی است. معنونات که پس از تصور، مورد اصل ما قرار می گیرد، در حال وضع به طور اجمال تصور می شود اما جزئیت و خصوصیت در مقام مصداق خودش را نشان می دهد، از جمله این آراء، رأی سید الاستاد که در جهت تقویت قول مشهور که عبارت است از وضع عام و موضوع له خاص، تحقیقات و بررسی هایی را به طور مبسوط ارائه می کند که به طور عمده شرح و بسط بیان ایشان مربوط می شود به ردهایی که درباره اقوال صاحب کفایه و محقق نائینی و محقق عراقی دارد، اما بیان مطلب، شرح مفصلی ندارد که بر اساس مسلک انتخاب شده نسبت به رد آراء بحثی نداریم؛ چون ردّ آراء، ما را به جایی نمی رساند. ما فقط می خواهیم آراء را بفهمیم و جمع کنیم، نتیجه جمع بندی به عنوان یک استفاده در نهایت اعلام کنیم.

ص: ۱۲۵

نظر سید الاستاد درباره وضع عام و موضوع له خاص

خلاصه فرمایش سید الاستاد درباره وضع عام و موضوع له خاص نسبت به حروف به این ترتیب است کتاب مصباح الاصول جلد ۱ صفحه ۷۴ می فرماید: الملحوظ حال الوضع مفهوم النسبه ، آنچه در حال وضع لحاظ می شود، مفهوم نسبت است به معنای یک متصور در ذهن،اما موضوع له خاص هست که این قراری که در ذهن منعقد می شود، در واقع با موارد جزئی خودش را نشان می دهد. نکته اش این است که موضوع له مفهوم نسبت نیست تا کلی باشد، و مفهوم نسبت هم در خارج قابل تحقق نیست. موضوع له واقع نسبت است، آن نستبی که در عالم واقع وجود و تحقق د ارد. و این مفهوم نسبت را واضع، طریق و راه قرار می دهد برای وضع نسبت به آن جزئیات. و این مفهوم نسبت را واضع، طریق قرار می دهد برای وضع کردن نسبت به آن جزئیات و واقعیتهای نسبت. پس وضع برای واقع نسبت اختصاص پیدا می کند، نه برای مفهوم نسبت تا اینکه وضع عام و موضوع له عام بشود که مشکلاتی هم دارد؛ مفهوم نسبت که در خارج تحقق پیدا نمی کند بلکه مصداقش تحقق پیدا می

کنـد. پس از که این وضع عام موضوع له خاص را فرمودند، از صـفحه ۷۴ تا صفحه ۷۸ می فرمایند: «الحروف وضعت لتضییق المعانی الاسـمیه»، وضع حروف برای تضـییق معانی اسـمیه هست، حروف وضع شـده است تا معانی اسـمیه را تضـییق کند، می فرمایـد: معنای اسـمی یعنی نسـبت که یک معنای اسـمی است، دارای حصـص است، (در اطلاق اصـطلاح حصـص به کار می بریم، در عموم اصـطلاح افراد به کار می بریم، اطلاق برای حصه هاست و عموم برای افراد است) این نسبت را که می خواهیم تضـییق کنیم، برایش یک محدودهای خاص و یک حصه معین می کنیم، این ذات الحصص را، یک حصه اگر بخواهیم تعیین بکنیم از بتوسط حرف. مثلا صلاه در هر کجا نسبت باز است، حصه ها دارد، خانه، صحرا، مسجد، حسینیه، سفینه و هر کجا که فرض کنیم، یـک حصه برایش تعیین کنیـد می گوییـد الصـلاه فی المسـجد، پس یک حصه خاصـی تعیین می شود برای یک مفهوم ذو الحصـص ، برای یـک حقیقت ذات الحصـص. مفهوم که حصه هـای مختلفی دارد، حرف یک حصه اش را برای ما تعیین می کند، این تعیین حصه را سـید الاسـتاد می فرماید: تضـییق معنای اسـمی است. ، معنای اسـمی نسـبت آزاد ذات حصـه هاست، حرف آمد تضییق کرد، در یک جا این معنا را منحصر کرد الصلاه فی المجسد.

سوال و جواب وضع را که می خواهید انجام بدهید، یک معنای کلی نسبت را تصور می کنید، چون نمی شود نسبت را به معنای تصور نکنیم؛ چون تصور تک تک نسبت در حال وضع ممکن نیست، اگر معنای اسمی نگیریم باید تک تک کل نسبت ها را الی ما لا نهایه له تصور کنیم که نمی شود. به طور طبیعی یک مفهوم اسمی تصور می کنیم اما قصد شما این است این نسبت را وضع کنید در همین تصورتان که انجام شد، برای واقع نسبت پس در عملیات وضع آمده، واقع نسبت همان نسبت محدده بحدّ خاص است، همان مضیق به تضییق ویژه. یک مورد که معنای اسمی تضییق شد،آن مورد با تضییق دیگری دو تاست، پس جزئی است.

سه دلیل عمده مشهور بر مدعی

اما دلیلی که مشهور برای این مدعا اعلام می کنند به طور عمده سه تا دلیل می تواند باشد:

دلیل اول اجماع

۱. اجماع یا شهرت عظیمه؛ مشهور در بلاغت و ادب و در اصول در حدی که می توانیم بگوییم اجماع، بر این است که حرف وضعش عام و موضوع له خاص هست. و یادمان نرود این اجماع آسیب پذیر است؛ چون ۱. مخالف اجماع، محقق خراسانی و محقق نائینی و محقق عراقی مکتب دار در اصول هستند. می گوییم عیبی ندارد، اینها مخالفت اجماع کرده باشد می شود شهرت عظیمه. اشکال دوم اجماع در بحث علمی کارساز هست یا نیست و اجما ع در احکام است در مسائل علمی کارساز نیست. کارسازش به این دلیل است که نظر خبرگان است، در اجماع نسبت به مسائل علمی، لباس خبرگان برایش هست و اعتبار دارد. علی الاقل شهرت عظیمه هست. حداقل موید هست؛ پس مشهور با ما هست و مؤید داریم، این را در حد مؤید اعلام می کنیم تا اشکالی نباشد.

ص: ۱۲۷

دلیل دوم تبادر

دلیل دوم مرحوم صاحب فصول تصریح می کند، می فرماید: دلیل بر این مدعا عبارت است از تبادر، وضع عام و موضوع له خاص، از حروف متبادر است. تبادر هم علامت حقیقت است و می گوییم وضع حروف حقیقتا به این شکل است. این تبادر خالی از نقد و اشکال نیست، ولی لزومی ندارد، ما تبادر را با اغماض می گوییم در حد موید.

دلیل سوم شهادت الوجدان

دلیل سوم سید الاستاد می فرماید: از ضمن کلماتشان استفاده می شود که دلیل بر این مطلب، قضاوت وجدان است، شهاده الوجدان که در اصول یکی از ادله شهادت وجدان اعلام می شود. ما واقعیت را که ملاحظه کنیم و وجدان را شاهد و حاکم قرار بدهیم، می بینیم که قضیه از این قرار است. اما این شهادت وجدان یا با عبارت دیگر می توانیم تحلیل علمی نامگذاری کنیم، در حقیقت شهادت وجدان در اصول به معنی تحلیل علمی است یا تحلیل عقلی، پس از که تحلیل عقلی را عنوان کردیم، می توانیم بگوییم دلیل است و الا اگر وجدان تنها بگوییم، به اشکال مصادره بر می خوریم، منتها مقصود از شهادت وجدان در اصول که مراجعه کنیم، دلیل تحلیلی یا تحلیل علمی عقلی است. خلاصه اش این می شود که ما با یک تحلیل عقلی و نمونه برداری که مراجعه می کنیم، هر تضییق که در خارج صورت گرفته، جزئی است و آن موضوع له هست . تضییقی که در آن جمله تحقق یافته با تضییقی که مشابه اش هم باشد در جمله دیگر، فرق می کند. این فرق تضییق با تضییق دیگر معنایش جزئی دیگر می شود. این یک واقعیتی است. ادله و آراء گفته شد.

ص: ۱۲۸

شرح بحث به عبارت واضح

شرح بحث به عبارت واضح: وضع، موضوع له، مستعمل فیه؛ وضع همان تصور لفظ و معنی است در اولین مرحله. موضوع له ارتباط این تصور با معنای واقعی این متصور است. این ارتباط که برقرار شد، آن طرف ارتباط به موضوع له وصل می شود، این دو تا عمل را واضع انجام می دهد. مستعمل فیه فهم وضع را به دست آورده از سوی واضع و وضع، آن لفظ را به معنای موضوع له اش به کار می برد. موضوع له که کاربرد بشود می شود مستعمل فیه. این به وضع و واضع رابطه نزدیکی ندارد،به دست عرف و اهل محاوره است. کار اهل لسان است. وضع و واضع، لفظ را جعل می کند، قرارداد تنظیم می کند، اهل زبان که به وضع آشنا بشود، به کار می برد که می شود مستعمل فیه، مستعمل فیه از نظر ارتباطات با وضع و موضوع له ارتباط ندارد، جنبه استفاده و کاربرد هست. الان ما برای حروف یک وضع داریم یک موضوع له داریم و یک مستعمل فیه؛ وضع ، ارتباطات را به معنای اسمی در عالم وضع تصور می کنیم، می گوییم نسبت یا ارتباطات، (قصد ما این است که ما برای معانی جزئی که ربط و رابطه هاست یک وضعی بکنیم) در مقام وضع، تک تک آن ربط و آن نسبت ها را تصور نمی توانیم بکنیم، پس یک مفهوم کلی (نسبت یا ارتباطات) تصور می کنیم ارتباطات بین کلمه ها، همین تصور را طریق برای تعیین موضوع له می شود. از همین تصور، قرار میگذاریم، ارتباطات مفهوم کلی برای تک تک ربط های واقع، برای تک تک ربط هایی که در واقع وجود دارد، ما مفهوم ارتباط را وضع می کنیم، وضع شد عام، ارتباط یا نسبت . موضوع له شد خاص و واقع آن ربط که در خارج وجود پیدا می کند. تصور ذهنی ما، فقط مفهوم ارتباط و نسبت است. قرارداد که تکیه می کند به نسبت های جزئی خارجی، بر قرارداد وضع می شود. بنابراین، تصور ما می شود مفهوم کلی و قرار داد می شود آن جزئیاتی که در خارج به عنوان واقع نسبت و واقع ربط، تحقق پیدا می کند. چرا آنها را طرف قرارداد در نظر می گیریم؟ چون همان ها حرف است و همان ها ربط است، واقع همان هاست. ما برای آن واقع باید وضع کنیم، چون واقع غیر از ربط های جزئی چیز دیگری نیست. یک مثال: یک نسبتی که بین زید فی الدار هست، این زید فی الدار یک نسبتی است به توسط فی، این زید فی الدار یا عمرو فی الدار دو چیز است. این زید فی الدار یک نسبت است مربوط به دو نفر که زید و دار باشد، این نسبت با این خصوصیت فقط همین مورد است، لا یصدق علی غیره. بنابراین، در صورتی که دیدیم واقع ربط، واقع نسبت، جزئی است و ما برای واقع ربط وضع کردیم، پس واقع ربط شد موضوع له و جزئی هم هست با همان تحلیلی که کردیم که عمدتا از بیان سید الاستاد استفاده شد. اشکالاتی را از ذهنمان رفع کنیم،

امام خمینی در تهذیب مطلبی دارد

در این رابطه امام خمینی کتاب تهـذیب جلـد ۱ صفحه ۴۶ یـک مطلـبی دارد که رفع اشـکال می کنـد در عین حـالی که قول مشـهور را تاییـد می کنـد که وضع حروف به صورت وضع عـام موضوع له خـاص هست. می فرمایـد: فرق است بین اسـتعمال واحـد بر کثیر و بین کلی منطبق بر کثیرین، بـا اضافـات و توضـیحات: یک بار می گوییم اکرم کل عالم هر عالمی را که اکرام کنید، از باب تطبیق کلی بر افرادش هست. یک بار می گوییم اکرم زیدا، اکرم عمروا، اکرم احمد، اکرم محمود، این اسـتعمال واحـد، اکرام که عمل واحـد که اکرام است بر کثیر اسـتعمال شده . شـبهه ایجاد می شود که «من» ابتدائیه اینجا هست «فی» که ربـط هسـت اینجـا هسـت آنجـا هسـت فی الـدار هسـت فی المسـجد هسـت فی الحرم هست فی الصـحن هست، فرق است بین استعمال لفظ واحد در کثیر و بین کلی منطبق بر کثیر، این صورت که اکرم را یا فی الدار در کل این مثال ها تکرار می کند از بـاب اسـتعمال واحـد، یعنی ربـط در کثیر است. پس کثیر، جزئیات کثیره است. جزئیات کثیره غیر از افراد و مصادیق یک کلی است. این هر کدام جدا از دیگری است. بنابراین، شما فکر نکید که من ابتدائی یا فی ربطی این همه مصادیق پس کلی است و تطبیق بر خـارج می کنیم، نه؛ این از بـاب اسـتعمال واحـد در کثیر جزئیـات متعـدد است، جزئیـات متعـدد می شود در حقیقت عبارت است از تعدد جزئیات، تعدد جزئیات که افراد عام و مصادیق کلی نیست، کثرت جزئیات است، این اشکال که رفع شد، تـبین لنـا که حروف وضع عـام و موضوع له خـاص (وضع و موضوع له متعلق است به واضع مستعمل فیه مربوط به اهـل لسـان است، ربطی به وضع و موضوع له ندارد، هرچند آنجا موضوع له خاص است ولی آن اسـتفاده کرده از این نوعیت وضع) بحث وضع تمام شد، در صفحه تحقیق مراجعه کنیم که نتیجه آراء چه شد و جمع بندی به چه صورت است.

خلاصه تصویر وضع عام و موضوع له خاص در حروف ۹۱/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه تصویر وضع عام و موضوع له خاص در حروف

خلاصه تصویر وضع عام و موضوع له خاص درباره حروف با استفاده از بیان محقق اصفهانی و صاحب فصول و سید الاستاد، به این صورت است:

مستفاد از بیان محقق خراسانی و صاحب فصول و سید الاستاد در تصویر وضع عام و موضوع له خاص

وضع عام عبارت است از عنوان جامع یا جامع عنوانی یعنی همان مفهوم ربط یا مفهوم نسبت و موضوع له خاص عبارت است از معنونات و یا جزئیات ربط؛ ربط های جزئی در واقع، مثل ربط صلاه به مسجد و مانند آن.

کثرت جزئیات، جزئیات کثیره است

و کثرت جزئیات، جزئیات کثیره است، نه افراد کلی طبیعی. برای اینکه آن جزئیات یعنی ربط های جزئی در خارج هر کدام غیر از دیگری است، یکی به دیگری صدق نمی کند، می شود لا- یصدق علی کثیرین. یعنی ربط های کثیر، جزئیات کثیره است، هیچ یکی بر دیگری صدق نمی کند و می شود معنای واقعی جزئی. مثل باران و قطرات؛ وضع عام تصور باران، موضوع له خاص قطرات، هر قطره باران غیر از قطره دیگر است هرچند قطرات است. آن ارتباط که این وضع عام با موضوع له خاص چگونه ارتباط پیدا می کند؟ وضع عام مثل لفظ باران، قطرات را پوشش می دهد یک پوشش عام اسمی می گیریم، تا آن جزئیاتی که در ذهن داریم در تصور پوشش بدهد. بعد لفظ را برای همان جزئیات و قطرات، وضع می کنیم که می شود موضوع له ما خاص.

ص: ۱۳۱

سوال و جواب: قصدتان این است که برای آن قطرات جزئی خارجی وضعی انجام بدهید و وضع که می کنید، تصور کنید کل آن جزئیات را، تک تک تصور نمی شود، یک معنای اسمی قهرا استخدام می کند ذهنتان به نام باران، این باران آن جزئیات را در عالم تصور پوشش می دهد. وضع که عام شد یعنی باران برای کل آن قطرات موضوع له در خارج آن قطره قطره است کل قطره نیست. هر قطره غیر از قطره دیگر است. لا یصدق قطره علی قطره.

سوال و جواب: از باب کلی طبیعی نیست. کلی طبیعی صحبت از صبغه فلسفی است، اما اینجا بحث وجود است. در کلی طبیعی و افراد که تحقق کلی ضمن افراد هست، بحث وجود است. مفهوم ما وجود است و مصداق هم وجود است و تشخص خارجی،خارج از مفهوم وجود است. در معنای کلی طبیعی چون مفهوم وجود است مصداق هم وجود است که این وجود عین آن وجود است. که آن رنگ فلسفی دارد که رنگ وجود را مطرح می کند.

تعبیر محقق اصفهانی بهترین تعبیر است عنوان جامع و معنونات جزئی

بنابراین به تعبیر مرحوم محقق اصفهانی شاید بهترین تعبیر باشد که فرمود عنوان جامع و معنونات جزئی؛ ارتباط وضع را با موضوع له هم همان ارتباط عنوان با معنون در نظر بگیرید.

اشاره ای به ملحقات حروف، ضمائر و اسم اشاره

بعد از این اشاره ای کنیم به ملحقات حروف؛ ضمائر و اسماء اشاره: در اسماء اشاره یک لفظ که اسم باشد را در نظر می گیریم و تصور می کنیم؛ کلمه اشاره ، کلمه اشاره اسم است، این معنای اسمی اشاره را تصور می کنیم می شود عنوان جامع یا کلی متصور در ذهن، این وضع عام. موضوع له خاص در خارج سید الاستاد فرمود موضوع له واقع اشاره است نه اشارات که در ذهن تصور بشود، واقع اشاره آن اشاره ای که در خارج وجود دارد؛ هذا، جزئی است و لا یصدق علی کثیرین. بنابراین، تصور ما، به عنوان مفهوم اسمی، اشاره است که وضع عام هست، موضوع له ما، واقع اشاره های جزئی که صورت می گیرد، یا مرجع ضمیر که به هو و هی صورت می گیرد، تمامی آن مرجع های ضمیر، و مشار الیهای اشارات، در خارج جزئی، مشخص و به مشار الیه دیگر صدق نمی کند. این هم وضع عام و موضوع له خاص شد.

ص: ۱۳۲

مشهور می گوید وضع عام و موضوع له خاص تحقق خارجی دارد

بنابر قول مشهور وضع عام موضوع له خاص، تحقق خارجی دارد، وضع حروف است.

غیر مشهور وضع عام و موضوع له خاص امکان دارد ولی واقع ندارد

بنابر قول غیر مشهور محقق خراسانی و جمع دیگر، وضع عام موضوع له خاص، امکان دارد ولی واقع ندارد.

سوال و جواب: وضع و موضوع له از عمل و کار واضع است، مستعمل فیه کار و عمل اهل زبان است، اهل زبان وضع و موضوع له را که آشنا بود، موضوع له کاربردی می شود مستعمل فیه. مستعمل فیه یک امر اضافی نیست،یک کاربرد بیشتر نیست نه شئونی دارد و نه اطوار،آنچه هست از وضع و موضوع له هست. وضع عام تصور معنای کلی است. واقع ما این است که آن حروف یک ربط است، سید الاستاد هم فرمود: وضع برای واقع موضوع له هست نه برای وجود ذهنی موضوع له .

سوال و جواب: عنوان عام است، معنای اسمی است. معنونات جزئی است. هر ربط خارجی مثل الصلاه فی المسجد که ربط خارجی است، این معنون است به عنوان ربط. ربط معنای اسمی است. پس ربط های جزئی می شود جزئیات که سید الامام فرمود: استعمال واحد بر کثیر فرق دارد با کلی منطبق بر کثیر با عبارت ساده این است که کثرت جزئیات، جزئیات کثیره است.

کیفیت حروف بر مسلک تحقیق

کیفیت وضع حروف بر مسلک تحقیق آراء تتبع شد؛ آراء به طور کل دو قسم است: ۱. آراء مشهور وضع عام موضوع له خاص ۲. آراء غیر مشهور وضع عام موضوع له عام ،با ادله و برهانات و تطبیقات. آن که می گفت مشهور وضع عام و موضوع له خاص از با عنوان و معنون یا کلی و جزئی خارجی در شکل قضیه حقیقیه و آن قول غیر مشهور که می گفت عامین از باب کلی طبیعی.

با توجه به آراء و نظرات و چشم پوشی از اشکالات دو مطلب بدست می آید

مجموعه آراء با حذف اشکالات این مطلب را به عنوان مجموع به ما اعلام داشت:۱. معنای حروف، ربط بین کلمات است. ۲. حروف آلتا لغیره است. معنای حرف، معنای آلی است استقلال ندارد. آلیت در حروف یک امر قطعی است. این دو تا امر ربط و آلیت در حقیقت دو تعبیر از یک حقیقت است، فرقش اعتباری است. به اعتبار اینکه دو کلمه را با هم در خارج، مرتبط می سازد، به آن می گوییم ربط. و به اعتبار اینکه در برابر و در مقایسه با اسم و فعل معنا می کنیم، می گوییم معنای اسم مستقل است و معنای حرف آلتا لغیره هست. که همان آلتا لغیره که در مقام تعریف آلتا لغیره هست، در واقع ربط است. و سید الاستاد که فرمودند مصباح الاصول جلد ۱ صفحه ۴ که حرف برای تضییق معانی اسم وضع شده، تضییق همان ربط است. تضییق معنای اسم مثل صلاه که معنای وسیعی داشت، صلاه فی الدار تضییق شد، ربط پیدا کرد.

توافق آراء بر اینکه معنای حروف ربط است مورد تسالم و مورد تأیید لغت و مستفاد از کلام مولی امیرالمؤمنین

آن بخش مورد توافق کل آراء این است که معنای حرف، ربط کلمات است که این مطلب در نهایت استحکام است. اولا مورد تسالم است . هر دو دسته قائلین به قول مشهور و طرفداران رأی غیر مشهور از کلماتشان به طور صریح استفاده کردیم که می گویند معنای حرف یعنی ربط که از دسته مشهور محقق اصفهانی در نهایه الدرایه جلد ۱ صفحه ۹۱ می فرماید: معنای حرف، یعنی وجود رابط. و از طرفداران قول غیر مشهور، محقق نائینی فرمود فوائد الاصول جلد ۱ صفحه ۴۲ که معنای حرف ایجاد ربط است. پس اولاـ این مطلب مورد تسالم است. ۲. این معنا ریشه در ژرفای لغت معتبر دارد. طریحی می فرمود که الحروف اطراف الکلمات الرابطه بعضها ببعض حروف طرف کلمه است یعنی اسم و فعل، که ربط می دهد یکی را به دیگری. ۳. از کلام مولی استفاده کردیم اوجد معنا فی غیره یعنی اوجد ربطا فی غیره.

اما در جایگاه خصوصیت حرف اختلاف است

اما اختلاف در جایگاه وصف حرف: وصف حرف که ربطیت یا آلتا لغیره هست، این جایگاهش قول مشهور می گوید در موضوع له هست، قول غیر مشهور می گوید از شئون مستعمل فیه است. در جایگاه خصوصیت حرف، بحث و گفتگو وجود داشته است. بدانیم که این اختلاف هیچ تاثیری در واقع و در عمل ندارد. حرف معنایش در واقع، همان ربط است و در عمل همان آلتا لغیره، خصوصیتش در موضوع له باشد یا در مستعمل فیه به اصل معنا چون مورد تسالم است، صدمه ای نمی زند. بنابراین، ما آنچه که به دست آوردیم این شد که واقع معنای حرف و حقیقت معنای حروف، عبارت است از ربط بین کلمات به اتفاق صاحبنظران و اختلاف مربوط به این است که وصف با خصوصیت حرف جزء موضوع له هست که وضع خاص بشود یا از شئون مستعمل فیه هست که وضع عام بشود، آن اختلاف یک اختلاف نظری محض است که هیچ اثر عملی ندارد.

چرا این بحث را طولانی کردید؟

اگر سوال شود که چرا این همه بحث طولانی کردید؟ می گوییم بحث ادب و بلاغت یک سری بحث های نظری دارد. کل ادبیات و بلاغت آثار عملی ندارد، بحث های نظری و تحقیقی دارد.

این اختلافات اثر عملی و ثمره عملی ندارد

اما آثار این است که برای آشنایی و آگاهی و شرح صدر یک محقق مفید است و اما این قسمت از بحث هرچند اثر عملی نداشت، ولی کمک کند که در ضمن این بحث ها با این تحقیقات معنای واقع حرف با ریشه یابی بیشتر و با دقت کامل تر مورد تسالم اعلام داشت. بنابراین می گوییم که معنای حروف عبارت است از ربط بین کلمات.

ص: ۱۳۵

نتایج بحث

اما نتایجی که از بحث استفاده می شود: ۱. معنای حرف ربط محض است و اما معانی که اعلام می شود از قبیل ابتداء و استعلاء و انتهاء و انتفاع از فوائد است که شیخ طوسی فرمود تحدث فوائد فیها لم تکن قبل ذلک. بنابراین اگر کلمه «من» را دیدیم جایی و کلمه «الی» را دیدیم در جایی، قطعا دلالت بر انتها و ابتدا نمی کند. بستگی به ترکیب و قرائن دارد. فوائد از حرف و تراکیب و قرائن به دست می آید. بنابراین، الی تنها برای انتها نیست. لذا «سارِعُوا إِلى مَغْفِرَه» برای انتها نیست و مثلا می گوییم «قرأت من القرآن شیئا» برای ابتداء نیست. لذا برای ما معلوم شد که فوائد از حرف و تراکیب و قرائن به دست می آید که برای محقق و پژوهشگر کاملا روشن و مشهود خواهد بود. ۲. اثر عملی حروف تضییق و تقیید است که این تاثیر گذار شد در بحث الفاظ و نصوص؛ اگر جایی گفت لا ـ تکرم عمرا اطلاق احوالی دارد، یعنی در مطلق احوال و اما اگر گفت لا تکرم زیدا فی داره تقیید شد و تضییق شد. ۳. معنای حرف که ربط هست، مورد تسالم و اتفاق است. پس این سه تا نتیجه از این بحث به دست آمد که مربوط می شود به بحث الفاظ و نصوص روایات و کتاب، بحث حروف کامل شد.

استعمال لفظ در معنای مجازی آیا با اجازه واضع است یا نه؟ ۹۱/۰۸/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

استعمال لفظ در معنای مجازی آیا با اجازه واضع است یا نه؟

ص: ۱۳۶

محقق خراسانی در کتاب کفایه الاصول بعد از بیان وضع و اقسام آن می فرماید: «صحه استعمال اللفظ فیما یناسب ما وضع له هل هو بالوضع او بالطبع؟ وجهان بل قولان، اظهرهما أنه بالطبع». می فرماید: استعمال لفظ در معنای مجازی آیا باید با اجازه واضع باشد یا اجازه واضع لازم نیست؟ این بحث، بحث استعمال لفظ در معنای مجازی یک بحث بلاغی است و گفته بودیم که در بحث الفاظ بحث از مسائل بلاغی است، منتها در شکل کامل تر و با تصرفات و اظهارنظرهای اصولی. این بحث که عبارت است از استعمال لفظ در معنای مجازی، یکی از بحث های مهمی است در بلاغت. محقق خراسانی با تصرف اصولی، این بحث را مطرح می کند و اسلوب و سبک و سیاق بلاغت را عوض می کند. از آنجا که این بحث مهم و بلاغی است و برای شما آشنایی با این اصطلاحات مفید است، مناسب است درباره مجاز شرحی به عمل بیاید.

تحقیق معنای مجاز و فرقش با تشبیه و استعاره و مبالغه تعریف تشبیه

تحقیق درباره معنای مجازی و فرق آن با تشبیه و استعاره و کنایه و مبالغه: در بلاغت، استعمالاتی نسبت به معنای مجازی وجود دارد که هر کدام با داشتن خصوصیت با دیگری فرق می کند. از این رو، عنوان های مختلفی در این رابطه به ثبت رسیده است. اهم این عناوین عبارت اند از ۱. تشبیه؛ تشبیه در حقیقت استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی است،

ارکان تشبیه

منتها برای تشبیه چهار رکن اعلام شده است: مشبه مثل رجل، مشبه به مثل اسد، وجه شبه مثل شجاعت، ادات تشبیه مثل زید کالاسد.

ص: ۱۳۷

تعریف استعاره و فرقش با تشبیه

۲. استعاره؛ استعاره عبارت است از استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی با قرینه و قرینه فقط مشابهت باشد. فرقش با تشبیه این است که ادات تشبیه ندارد. وجه شبه ذکر نمی شود، فقط مشابهت و استعمال در معنای غیر حقیقی یا در غیر موضوع له هست. مثل رأیت أسدا یرمی؛ قرینه است،اما رجل شجاع، ادعاء اسد اطلاق شده است. رجل شجاع نمی گوید و کاف تشبیه نمی گوید، رأیت اسدا یرمی؛ اسدی نیست، فردی است منتها آن فرد ادعاء، اسد خوانده شده است.

تعریف کنایه به نظر سکاکی و مشهور

۳. کنایه؛ کنایه عبارت است از استعمال لفظ در غیر موضوع له بدون قرینه و معنای حقیقی هم می شود از تعبیر کنائی اراده کرد. مثلا می گوییم «زید کثیر الرّماد» که کنایه از سخاوت و جود و مهمان نوازی است. در تعبیر کنایی، قرینه ذکر نمی شود. رابطه در کنایه، رابطه لازم و ملزوم است. به تعبیر سکاکی در کتاب مطول صفحه ۳۶۲ می فرماید: کنایه عبارت است از ذکر لازم و اراده ملزوم. این مطلب هم جزء آراء خاص سکاکی است بر خلاف مشهور. پس کنایه ذکر لازم و اراده ملزوم یا ذکر ملزوم اراده لازم. مشهور می گوید: ذکر ملزوم اراده لازم ؛ اراده کنید جود را می گویید حاتم. سکاکی می گوید: ذکر لازم اراده ملزوم؛ جود می گوییم حاتم را اراده می کنیم.

تعریف مبالغه و اطلاق سه عنوان بر مبالغه

۴. مبالغه عبارت است از ادعای متکم بلوغ وصف را، در نهایت شدت یا ضعف، در حدی که تعبیر مبالغه ای بین دو تا معنا که یا تعبیر مستبعد است و یا مستحیل. کسی را که خیلی مطالعه دارد، شما می گویید همه چیز بلد است، این مبالغه است. گفته می شود که به مبالغه سه تا عنوان اطلاق می شود: ۱. مبالغه ای که عبارت است از تبلیغ؛ یک وصفی اعلام می کنیم که هم عقلاـ ممکن است هم عادتا ۲. جایی که وصف اعلام بشود، امکان عقلی داشته باشد و امکان عادی نداشته باشد، آن را می گوییم اغراق ۳. جایی که نه امکان عقلی دارد و نه امکان عادی مبالغه ای است که به آن غلو می گوییم. اما به طور کل اطلاق مبالغه منصرف است به قسم اول که شدت در وصف، مورد نظر هست و اتصاف موصوف به وصفی در نهایت شدت، که از حد متعارف بیرون باشد، می گوییم مبالغه است. مثالش را محقق خراسانی آورده است، می فرماید: «لاـ صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» که مبالغه است؛ وصف صلاه در مسجد که یک فضیلت است، آنقدر با شدت بیان شده است که می گوید لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد. سید الاستاد هم می فرماید بدانیم که مبالغه کذب نیست. یک تعبیر بلاغی است. اثر در مقام تخاطب دارد، جاذبه ایجاد می کند، مخاطب را جذب می کند. لذا در رجال گفتیم که روایات اخلاقی لحن مبالغه دارد. منظور از مبالغه، معنای حقیقی اش که مراد نیست، معنای مبالغه اش مراد است. مثلاـ در لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد معنای حقیقی اش که مراد نیست، اما معنای مبالغه ای آن مراد است که بهترین فضیلت را دارد نماز همسایه مسجد در مسجد.

تعریف مجاز و اینکه باید با اجازه واضع باشد یا نه؟

۵. مجاز؛ از جاز یجوز گرفته یعنی از حد تجاوز کرده، حد اصلی اش معنای حقیقی بود. مجاز در ادب و بلاغت، با اجازه واضع باید صورت بگیرد؛ برای اینکه استعمال لفظ در غیر موضوع له یا با مناسبت است یا بدون مناسبت؛ اگر بدون مناسبت باشد، استعمال غلط و اشتباه است. اگر با مناسبت باشد، این مناسبت را صاحب نظران بلاغت می گویند واضع الفاظ، این مناسبت را اعلام کرده اند که این مناسبت ترجمه می شود به علاقه یا قرینه. و می گویند واضع چند قرینه را به طور کل تعیین کرده که اگر طبق آن قرینه لفظ در غیر موضوع له استعمال شود، مناسبت رعایت شده و مجاز است. و اگر آن علاقه ها و قرینه ها رعایت نشود، استعمالی است بدون اجازه واضع و استعمالی است اشتباه و غلط، این حرف بلاغت است. عدد این قرائن را سکاکی می گوید ۲۵ قرینه تعیین شده است.و بعض دیگر از صاحبنظران مثل احمد هاشمی و امثال می گویند قرائن ۱۸ هست. مثل سببیت و مسببیت می گوید رعت الماشیه الغیث ، گوسفندان باران را چریدند. سببش را ذکر می کند، اراده مسبب می کند. گیاه را چریده اند می گوید باران را چریده است. این علاقه ها و این روش ثبت شده در بلاغت است. اربابان بلاغت هنوز کسی که این قرائن را صریحا رد کرده باشد، برنخورده ایم.

سکاکی گوید مجاز در کلمه نیست در اسناد است

اما سکاکی یک رای مشهور ابتکاری دارد که می گوید مجاز در کلمه نیست.

ص: ۱۳۹

چهار اصطلاح مجاز در برابر مجاز اسنادی سکاکی

مجـازی که تعریف کردیم در برابر عناوین دیگر، اسم های مختلفی دارد: ۱. مجاز به قول مطلق، ۲. با قید مجاز مرسل ۳. مجاز لغوی ۴. مجاز در کلمه، این چهار اصطلاح در برابر اصطلاح سکاکی قرار می گیرد که ایشان می گوید مجاز در اسناد. می گویـد: زیـد أسد، لفظ زید همان معنای زید است، لفظ أسدی که آنجا به کار می برید، همان لفظ استعمال می شود به همان معنـای خودش که حیوان مفترس است، به غیر معنـای خودش استعمال نمی شود. اینجـا اسناد را آورده ایـد که مجـاز درست کنیـد، زید را که اسناد کردید به اسد، این اسناد حقیقی و واقعی نبوده. لفظ دلالت می کند بر معنای موضوع له ، این مجاز را مجاز در اسناد و مجاز عقلی نامگذاری می کنند.

محقق خراسانی می فرماید استعمال مجاز نیاز به اجازه واضع ندارد، بدلیل انجام ندادن واضع مشخص و شهادت وجدان

محقق خراسانی می فرماید: مجاز عبارت است از استعمال لفظ در معنای مناسب با معنای موضوع له، نیاز به اجازه واضع ندارد؛ برای اینکه اولا واضع اینچنین وضع نوعی انجام نـداده، و ثانیا شـهادت وجـدان بر اینکه استعمال لفظ در معنای مناسب که غیر موضوع له هست با قرینه مشابهت، گاهی ذوق اجازه نمی دهد و آن استعمال، استعمال مجازی نمی شود. به تعبیر شیخ صدرا اگر بگوییم انسان قـد بلنـدی را که سـرو قامتی دارد، این اسـتعمال درستی است. اما نخل هم قـد بلنـد است، می توانیم بگوییم نخل؟ ذوق قبول نمی کنـد با اینکه قرینه موجود است. بنابراین، مشابهت که قرینه هست، وجدانا همیشه کارساز نیست، انجایی که قرینه سازگـار است، ذوق وجود دارد که مقبولیتش به طبع است. طبع ادم قبول می کنـد. بنـابراین، اسـتعمال معنـای مجازی نیاز به اجازه واضع ندارد.

ص: ۱۴۰

سید الاستاد می گوید این مطالب در صورتی که مجاز در کلمه را قبول داشته باشیم و الا جای بحث نیست

مضافا بر این سید الاستاد مصباح الاصول جلد ۱ صفحه ۱۳۵ می فرماید: تمام این حرفها در آن صورت موقعیت دارد که ما بگوییم مجاز در کلمه وجود دارد، اما اگر گفتیم مجاز فقط در اسناد هست، که سکاکی می گوید، زمینه برای این بحث ها وجود ندارد.

بحث اجازه واضع از اساس زمینه ندارد

مجاز در کلمه نیست، اجازه واضع از اساس مورد نیاز نیست، اسناد، یک امر عقلی است . با ادعا، فرد مجازی را نازل منزله فرد حقیقی قرار می دهد می گوید زید أسد. پس یک امر عقلی است و ربط به اجازه واضع ندارد.

نظر سکاکی که سید بروجردی و امام خمینی و سید الخوئی قبول کرده اند

می فرماید: رأی سکاکی بعید نیست این رأی را درست اعلام کنیم. رأی سکاکی سید بروجردی و امام خمینی تایید کرده اند . پس در اصول رأی سکاکی مورد تأ یید قرار گرفته و بحث اجازه واضع در استعمال مجازی از اساس زمینه نخواهد داشت. ما حصل بحث این شد که استعمال لفظ در معنای مجازی نیاز به اجازه واضع ندارد، با ذوق سلیم می توانید به کار ببرید، مخصوصا بر اساس رأی محقق سکاکی که اصلا مجاز در کلمه ندارد. ادامه بحث منقول و مشترک و مباحث بلاغی دیگر که محقق خراسانی مطرح کرده است.

استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی بالطبع است نه بالوضع ۹۱/۰۸/۰۹

ص: ۱۴۱

.Your browser does not support the audio tag

استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی بالطبع است نه بالوضع

درباره استعمال الفاظ به معنای غیر موضوع له بحث می کردیم. محقق خراسانی فرمودند: استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی بالطبع است نه بالوضع، و در این رابطه دو دلیل اقامه شد، دلیل اول عدم وجود وضع از سوی واضع نسبت به معانی مجازی است. دلیل دوم شهادت وجدان، دلیل سوم همین امر چهارم هست که در حقیقت دلیل سوم برای این است که لفظ در غیر معنای موضوع له که استعمال بشود، و لو قرینه ای وجود نداشته باشد، طبع قبول کند، درست است. این امر رابع یک واقعیت را اعلام می کند مربوط به صحت استعمال لفظ در غیر موضوع له بدون قرینه و بالطبع. این را تحت عنوان امر رابع آورده است، که صاحبنظران می گویند این مربوط به امر قبلی است. در این امر ایشان می فرماید «لا شبهه فی صحه اطلاق اللفظ و اراده نوعه أو سنخه أو مثله» این موارد استعمالاتی است در غیر موضوع له ولی صحیح هست. استعمال لفظ در نوعش ، نوع معنای لفظ که نیست، پس غیر موضوع له می شود. استعمال لفظ در صنف لفظ، که صنف معنای لفظ نیست و استعمال در غیر موضوع له می شود. فرق بین نوع و صنف: نوع ذاتی است، از ذاتیات ماهیت است مثل انسان که نوع هست. و صنف عبارت است از اتصاف و انتساب به چیزی خارج از ذات که مثال معروفش عبارت است از رومی که طائفه رومی، یک صنف است، تهرانی می شود یک صنف ، قمی می شود صنف که نسبت و اضافه داشته باشد، شی خارج و آن نسبت یک مجموعه و یک گروه تشکیل دهد. پس از این محقق خراسانی مثال می زند، استعمال لفظ و اراده نوع مثل «ضرب فعل ماض» لفظ «ضرب» هست نوع فعل ماضی هست. فعل ماضی معنای ضرب نیست، استعمال درستی است و طبع سلیم قبول می کند. «ضرب» فعل ماضی یا لفظ استعمال بشود در صنف او مثلا بگوییم «زید فی ضرب زید فاعل» فاعل نسبت به زید می شود صنف، زید لفظ است، فاعل صنف است، لفظ به صنف خود استعمال شده بدون هیچ قرینه و بالطبع. مثال سوم در استعمال لفظ در مثل خود مثل « هذا الزید فی ضرب زید فاعل» استعمال شد در مثل خودش. بعد می فرماید: از لفظ «ضرب» لفظ را قصد کنیم که لفظ ضرب فعل ماضی است. می فرماید صحت استعمال لفظ در شخص لفظ، استعمال نیاز به تأمل دارد. استعمال لفظ در شخص خود محقق خراسانی مثالش این است که «زید لفظ» لفظ یعنی همین «ز ی د» که ایشان می فرماید این استعمال محل تامل و اشکال است.

ص: ۱۴۲

اشکال دال و مدلول

اشکال می شود بر سبیل قضیه منفصله حقیقیه است، می فرماید: این استعمال یا به اشکال اتحاد دال و مدلول برمی خورد که زید که دال هست، لفظ هم که مدلول است یک چیز است در حالی که دال و مدلول که دو چیز است. اشکال اتحاد دال و مدلول بر می گردد به خلف، دال و مدلول را که دو تا اعلام کردید در واقع یکی است . هر چیزی را که اعلام بکنید و واقعش خلاف آن باشد، می شود خلف. اگر گفتید یک نوع تعددی هست، مشکل دیگر هست که قضیه که حقیقت اش دارای سه عنصر است، نسبت و منتسبین در اینجا فقط می شود نسبت و منتسب، قضیه مرکب از موضوع و محمول و نسبت. اینجا قضیه فقط محمول است و نسبت، موضوعی نیست. زید لفظ یک نسبتی آمده بین محمول، موضوعی وجود ندارد. پس

قضیه ترکیب می شود از دو جزء ، در حالی که قضیه دارای سه جزء هست.

سوال و جواب: نسبت بین دو چیز است، شما دو لفظ را می بینید ولی اگر خوب دقت کنید این مبتدا و خبری به معنای قضیه دارای اسناد نمی شود. اشکال این است که یک لفظ است و یک زید، لفظ خود زید است و «ز ی د» خود لفظ است حمل شی بر نفس شی که نمی شود. نسبت بین منتسبین به این معناست که یک معنایی را به معنای دیگر، نسبت بدهیم، اگر بگوییم «زید زید» این حمل درست نیست؛ چون نسبت بین شخص و خود شخص نسبتی نیست. حذف نسبت است. بنابراین زید لفظ مثل این است که بگوییم زید زید، نسبت ندارد. نسبت یک معنا به معنای دیگری نیست.

ص: ۱۴۳

جواب از دو اشکال متن کفایه

دو تا اشکال محقق خراسانی در متن کفایه اعلام می کند و بعد ایشان جوابهایی در این رابطه ارائه می کند. جواب اشکال اول که اشکال عبارت بود از اتحاد دال و مدلول: در این رابطه گفته می شود که دال و مدلول در اینجا از لحاظ لفظ و معنی تعدد ندارد؛ چون معنا یکی است اما به اعتبار صدور و اراده تعدد به وجود می آید و در دال و مدلول تعدد اعتباری کافی است. «زید لفظ» به اعتبار اینکه از متکلم صادر شده است، به اعتبار صدور می شود دال، و به اعتبار اینکه متکلم آن را اراده کرده است، مراد متکلم است می شود مدلول. بنابراین، دال و مدلول به عنوان دو حقیقت اعتباری خودش را نشان می دهد و این تعدد برای ما کافی است. سید الاستاد هم این بیان محقق خراسانی را تایید می فرماید که در تعدد بین دال و مدلول تعدد اعتباری کافی است.

جواب نهایه الدرایه

مضافا بر این جواب و این توجیه، جواب دیگری را محقق اصفهانی در کتاب نهایه الدرایه جلد ۱ صفحه ۲۲می فرماید که این اشکال اتحاد دال و مدلول وارد نیست؛ برای اینکه در تقابل تضایف فرق دارد با تقابلات دیگر.

تقابل چهار قسم است

تقابل چهار تاست ۱. تقابل سلب و ایجاب که لا یجتمعان و لا یرتفعان که نقیضین هست. ۲. تقابل تضاد که لا یجتمعان و یرتفعان که تقابل بین وجودیین هست. ۳. تقابل بین عدم و ملکه که ایجاب و سلب با قابلیت محل است. مثل عماء و بصر ۴. تقابل تضایف که مقابلین منتسب و اضافه به هم دیگر دارند از این جهت متضایفین گفته می شود مثل ابوت و بنوت، تصور هر کدام مستلزم تصور دیگری است. محقق اصفهانی می فرماید: در متضایفین همیشه تعاند نیست. مثلا- در مورد محب و محبوب یا حبیب و محبوب که متضایفین هست. این در یک موضوع قابل جمع است، مثال خودتان خودتان را دوست دارید که خودتان محبوبید و خودتان محب هستند. بنابراین دال و مدلول از قبیل متضایفین بدون تعاند است. دال و مدلول جمع می شود در دعای صباح آمده «یا من دل علی ذاته بذاته» هم ذات خدا دال هست و هم ذات خدا مدلول است پس این موردی که گفتید اتحاد دال و مدلول به اشکالی برنمی خورد.

نظر سید الاستاد در مصباح الاصول

سید الاستاد در کتاب مصباح الاصول جلد ۱ صفحه ۹۲ می فرماید: که این اشکال اتحاد دال و مدلول رفع شد اما در بحث ما تطبیق نمی شود. چون بحث ما درباره قضیه لفظیه است. شکل قضیه لفظیه ارتباط بین لفظ و معناست. اما مطلبی که محقق خراسانی و محقق اصفهانی فرمودند درست است ولی از باب قضیه لفظیه نمی شود،از باب فناء لفظ در معنا نیست بلکه این تعدد را عقلا استخراج می کنید، دلالت عقلیه می شود، آنجایی که می گویید مدلول هست به اعتبار اراده متکلم، با کمک عقل کشف می کنید که متکلم کلام را عن اراده گفته است . وجود اراده متکلم کشف می کند از مراد عقلا، ولی در دلالت لفظ نیست. بنابراین، این توجیه خارج از محدوده بحث لفظی است.

جواب دوم از اشکال ترکب قضیه از جزئین

جواب دوم از اشکال ترکب قضیه از جزئین: می فرماید در قضایا می بینیم، که لفظ است و معنا، و لفظ در حقیقت حکایت از معنا می کند. حاکی است مثل زید قائم، این قضیه لفظیه درست است، هر لفظی معنایی دارد و لفظ زید حاکی از معناست که جسم زید باشد. قائم از حالات کیفی خاص زید باشد، قیام. این واقعیت است و گاهی می شود موضوع قضیه حاکی نباشد، نفس موضوع باشد. در مثالی که زدیم «زید لفظ» زید حاکی نیست که معنای زید را در خارج کند، همین «ز ی د» موضوع است پس می شود خودش را موضوع قرار بدهیم. ذهن در اثر کثرت مصادیق انس گرفته است به موضوعی که حاکی باشد، و لو به طور نادر، می شود موضوع ، موضوع باشد، نه حاکی از معنای خارجی. بنابراین، زی د بدون حکایت از معنا می شود موضوع. بعد از که دو تا اشکال ترکب و تعدد هم حل شد بنابه شرح محقق خراسانی،

ص: ۱۴۵

توضیح کامل شیخ صدرا

بعضـی از محققین و اساتذه ما مرحوم شـیخ صدرا در این رابطه توضیحاتی دارد که مطلب را کامل تر بیان می کند می فرماید: معنـا و لفـظ در حقیقت یـک ارتبـاط القـاء و ملقی دارد. معنا ملقی است و لفظ ابزار القاء. نقش لفظ افاده است که از لفظ معنا اسـتفاده بشـود، ایـن واقعیـت قضـیه اسـت. در محـاورات و گفـت و شـنودها واقع کـار ایـن اسـت کـه معنـا از سـوی متکلم به مخاطب،القاء شود و این القاء واسطه می خواهد که گاهی باللفظ و بالاشاره و بالکتابه و بالتصویر مثلا با نوشـته ای و اشاره ای معنـا را اعلام می کنـد یا با تصویر یا با لفظ و گاهی هم مشترک می شود جزء بالاشاره و جزء باللفظ؛ با دست اشاره می کنیم می گوییم هـذا زیـد، گـاهی هم به کتـابت یـک جزءش را لفظ می گوییم و یک جزئش را می نویسـیم، می گوییم زیـد، می نویسـیم عـالم. و گـاهی هم به تصویر . و ایشـان می فرمایـد گـاهی جزء موضوع، وجود خـارجی می شود و جزئی هم کتـابت. ایشان می فرمایـد در مورد بحث ما که می گوییـد «زیـد لفظ» دو قضـیه است؛ یک قضـیه لفظیه است که صورت این زید لفظ هست. یک قضـیه ذهنیه است، زیـد لفظ که در ذهن هست. قضـیه لفظیه آنچنان جایگاهی ندارد در قضایا و تصدیقات و اراده ها ، آنچه جایگاه دارد، قضیه ذهنیه است. در قضیه ذهنیه که می گویید «زید لفظ» ، یک جزء از قضیه که موضوع باشد، آن را در ذهنمان قصد می کنیم. مثلا «زید لفظ» قصد کردیم این زید را، قصد ما که تعلق گرفت، مقصود می شود موضوع. و این در عـالم ذهن ما محقق است و دارای سه جزء . به عبارت دیگر در ذهنمان زیـد را قصـد می کنیم، زیـد مقصود می شود موضوع، بنابراین، قضـیه دارای سه جزء می شود زیـد می شود حاکی ؛ چون در ذهن خودمان که قضـیه ذهنیه شـکل بگیرد متعلق قصـد است، و زید مقصود، یک معناست این لفظ زید حاکی از آن زید مقصود است ولو لفظ است و شـخص نیست. جواب سـید را داده که شـما توجه کنید قضـیه لفظیه اگر دو تا جزء داشت به قضیه لفظیه اشکال نکنید، قضیه لفظیه در حد لفظ است، صورت واقعی آن صورت ذهنی قضیه است که آن دارای سه جزء است و للکلام تتمه .

ص: ۱۴۶

بحث در استعمال لفظ در غیر موضوع له بود ۹۱/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

بحث در استعمال لفظ در غیر موضوع له بود

درباره استعمال لفظ در غیر موضوع له بحث می کردیم. محقق خراسانی فرمودند که استعمال لفظ در غیر موضوع له نیاز به اجازه واضع ندارد و احتیاج به قرینه و علاقه ندارد بلکه بالتبع هست، هرچه ذوق سلیم بپذیرد. این رأی به نام محقق خراسانی ثبت شده اما این رأی صاحب قوانین است؛ صاحب قوانین در بحث الفاظ این مطلب را اعلام می کند و در اصول این رأی پذیرفته شده است که استعمال لفظ در غیر موضوع له نیاز به اجازه واضع ندارد. از این باب استعمال لفظ در نوع و صنف و مثل آن است که گفتیم.

اشکال و جواب

اشکالی که وجود داشت، این بود که استعمال لفظ در شخص لفظ مثل «زید لفظ» به مشکل بر می خورد؛ وحدت دال و مدلول و ترکب قضیه از جزئین. جوابش را محقق خراسانی دادند که تغیر، اعتباری است و ترکب هم حل می شود با اینکه بگوییم موضوع حاکی نیست، خود لفظ موضوع است نه حاکی از معنا موضوع است که شرحش را دادیم.

دلیل دیگر برای عدم نیاز به وضع استعمال لفظ در غیر موضوع له

در ادامه می فرماید: دلیل دیگر بر اینکه استعمال لفظ در غیر موضوع له نیاز به وضع ندارد، الفاظ مهمله ؛ در جمع الفاظ یک نوع الفاظی داریم که به آن الفاظ مهمله می گوییم که اینها لفظ است و استعمال می شود، مثلا می گوییم «جسق مهمل» لفظ مهمل است و استعمال شده و استعمالش هم درست است و معنی ندارد؛ چون وضع ندارد پس وضع که ندارد و استعمالش که درست هست، شاهد مقصود ما می شود که صحت استعمال لفظ نیاز به اجازه واضع ندارد، نیاز به وضع ندارد. آنچه محقق خراسانی در امر چهارم بیان می فرمودند، کامل شد و محقق اصفهانی هم این مطلب را تایید کرد.

ص: ۱۴۷

اما نظر محقق نائینی در اجود التقریرات

اما محقق نائینی در کتاب اجود التقریرات ج ۱ ص ۳۱ می فرماید: استعمال لفظ در شخص خودش، صحیح نیست؛ چون قضیه ای که متضمن اسناد باشد، اثنینیت لازم دارد. لفظ و شخص خود لفظ، اثنیتی ندارد و توجیه در برابر واقعیت تاثیری نخواهد داشت. واقعش این است که «زید لفظ» یک چیز است که اگر خود لفظ زید را اراده کنیم که «ز ی د» باشد، دو چیز نیست. تقدیر بگیریم اولا جا ندارد و ثانیا خلاف اصل است. با دقت عقلی چیزی اضافه کنیم، یک دقت عقلی است که اولا وجهی ندارد و ثانیا در وادی الفاظ راهی برای دقت عقلی نیست. پس نه اثنینیتی هست نه اسنادی، شکل شکل کلام است و کلام به آن صدق نمی کند و اسناد صحیح نیست.

نظر سید الاستاد در مصباح الاصول

اما سید الاستاددر کتاب مصباح الاصول ج ۱ ص ۹۶ می فرماید: استعمال لفظ در معنا ابزاری است که مخاطب را تفهیم کند. لفظ و معنی نقش آن این است که در مخاطبات و داد و ستدهای کلامی غرض این است که متکلم معنا را به ذهن مخاطب برساند. واسطه ایصال معنا در ذهن مخاطب، لفظی است که وضع شده باشد برای آن معنا . لفظ فانی در معناست و گاهی مغفول عنها می شود، آدم فقط معنا را فکر می کند، لفظ را اصلا فکر نمی کند، مثلا بگوید کتاب کفایه الاصول شما به خود آن لفظ که حرف اولش کاف و حرف آخرش ب به آن الفاظ اصلا فکر نمی کنید و غافلید چون لفظ فانی در معناست، به لفظ توجه نمی کنید. هر لفظی که وضع شده باشد برای معنا، خود یک ابزار است و یک واسطه است برای ایصال و القاء معنی در ذهن مخاطب. اما در ذکر لفظ و اراده شخص آن لفظ می بینیم، هر چه دقت می کنیم معنایی وجود ندارد، دو چیز به نام لفظ و معنا نیست؛ چون خود لفظ مقصود است« ز ی د» معنای خارجی مقصود نیست، فقط خود لفظ هست و معنایی نیست. پس از که می بینیم معنایی وجود ندارد، اینجا اصلا استعمال با آن تعریف دقیقی که داشتیم، استعمال لفظ در معنا نیست که شما می گویید استعمال لفظ در شخص لفظ؛ چون یک رکن استعمال و رکن اصلی، معنا بود و ایصال معنی در ذهن مخاطب به وسیله لفظ بود، اینجا متکلم خود لفظ را در ذهن مخاطب برساند. بنابراین، در استعمال لفظ بر شخص خودش، استعمال در معنا نیست؛ فرق است بین ایصال معنی به ذهن مخاطب و ایصال خود لفظ در ذهن مخاطب. در مثل چنین مثالی که بگوییم «زید ثلاثی» معنایی دیگر وجود ندارد، معنای استعمال لفظ، القاء معنی بود پس استعمال لفظ در معنا نیست بلکه القاء لفظ در ذهن مخاطب است. الفاء در ذهن مخاطب غیر از القاء معنی توسط لفظ در ذهن مخاطب است که معنای استعمال لفظ در معنی بود. در نتیجه اطلاق لفظ و اراده شخص آن لفظ از باب استعمال لفظ در معنی نیست.

سوال و جواب: اگر حاکی باشد، مسئله جداست در زید ثلاثی می گوییم «ز ی د» سه تا حرف است.

اما تحقیق مستفاد از کلام محقق خراسانی و اعاظم

تحقیق این است که از مجموع افادات محقق خراسانی و اعاظم صاحب نظر اصول، این مطلب را بدست آوردیم که ۱. استعمال لفظ در معنای مجازی نیاز به قرینه ندارد، باطبع است. ۲. مثالی که زده شد، استعمال لفظ در نوع آن و صنف آن درست است. در غیر موضوع له هست و بدون اجازه واضع است. ۳. اطلاق لفظ و اراده شخص آن لفظ محل کلام است، بین اینکه ۱. صحیح است اما با تأویل که رأی محقق خراسانی است. ۲. عدم جواز به طور قطعی که رأی محقق نائینی است. ۳. عدم تطبیق این اطلاق بر استعمال لفظ بر معنا که رأی سید الاستاد است.

اشکالات اطلاق لفظ و اراده شخص لفظ

اما قسمت آخر که اطلاق لفظ و اراده شخص آن بود، این را دیدیم که محل اشکال و اختلاف است. در جمع بندی به این نتیجه می رسیم که ردی صحیح از ضمن این اقوال که بدست می آید، این است که این استعمال، استعمال درست نیست. حتی محقق خراسانی هم که می گوید تصریح می کند که با تأویل. پس از لحاظ تحقیقی و از لحاظ اقوال این استعمال درست نیست اما از لحاظ تحقیقی همان است که محقق نائینی فرمود که استعمال نیست چون اثنینیت نیست. نسبت موضوع به خود موضوع ، ممکن نیست ؛ چون مستلزم خلف است؛ یک چیز را باید دو چیز فرض کنید تا بشود اسناد. اما از لحاظ تتبع هم محقق خراسانی فرمود که نیاز به تأویل دارد، عرض می شود در وضع الفاظ، مستعمل دنبال تأویل نمی رود، واضع هم یک تأویل دقیق عقلی را برای وضع بکار نمی برد. شأن و شأنیت و حالت وضع الفاظ با تأویل عقلی دقیق سنخیت ندارد که در ضمن بیانات قبلی هم اشاره شده بود. رأی محقق نائینی هم که بر عدم صحت این استعمال بود و رأی سید الاستاد هم عدم اطلاق استعمال لفظ بر این استعمال بود، نتیجتا این استعمال، استعمال درستی نیست. مضافا بر این این استعمال یعنی اطلاق لفظ و اراده شخص آن لفظ ۱. هیچ اثر عملی ندارد و یک بحث بلاغی محض است. ۲. این گونه استعمال در نهایت ندرت است. چیزی که در حد ندرت برسد، از نظر دور خواهد شد . ۳. می بینیم عدم جواز این گونه استعمال در قلمرو وضع الفاظ اصلا وجود ندارد. بحثی که در بلاغت می شود، فرضی است . ما به همچنین استعمالی در وضع الفاظ به طور ملموس، برنمی خوریم. یعنی چنین استعمالی نه رایج بلکه طبق تتبع وجود ندارد. بنابراین ما عدم صحت اطلاق لفظ و اراده شخص آن لفظ را از مجموع به دست آوردیم و امر چهارم به پایان رسید.

ص: ۱۴۹

الخامس لا ریب فی کون الالفاظ موضوعه بإزاء معانیها من حیث هی لا من حیث هی هی

محقق خراسانی در ادامه بحث از استعمال در معنا، امر پنجم عنوان می کند، می فرماید: «الخامس لا ریب فی کون الالفاظ موضوعه بازاء معانیها من حیث هی لا ـ من حیث هی مراده للافظها». شکی در این نیست که الفاظ وضع شده است در برابر معناهای مجرده بدون قید؛ قید ذهنی یا قید خارجی بما هی هی بدون هیچ قیدی و وضع نشده است برای معنا مقید به اراده متکلم. لفظ برای معنای مقید به اراده متکلم وضع نشده است. این بحث را که ایشان مطرح می کند، منشأ این بحث مطلبی است که در تجرید درباره دلالت الفاظ، مطرح شده و جوابی است که محقق طوسی صاحب تجرید داده و آن بحث منشأ شده است که ما این را اینجا بررسی کنیم.

سه قسم بودن دلالت در منطق

دلالت بر معنی سه قسم است: ۱. دلالت عقلیه ۲. دلالت طبعیه ۳. دلالت لفظیه؛

دلالت عقلیه هم دو قسم است

دلالت عقلیه عبارت است از دلالت اثر به مؤثر. این دلالت عقلیه از خود دو قسم دارد: دلالت عقلیه انیه و دلالت عقلیه لمّیه که از اثر به مؤثر اگر پی بردیم در مثال معروف از دخان پی بردیم به وجود نار، عقلیه انیه است. اگر از نار پی بردیم به حرارت، دلالت عقلیه لمّیه است.

دلالت طبعیه هم دو قسم است

۲. دلالت طبعیه؛ طبعیه را به آن جهت طبعیه می گویند که مربوط می شود به طبیعت انسان. این طبعیه که حالات انسان که دلالت می کند بر وضعیت سلامت یا بیماری طبیعت انسان. دلالت طبعیه هم بر دو قسم است: الف: دلالت طبعیه حسّیه مثل زرد شدن رنگ صورت در اثر ترس و وحشت، این دلالت طبعیه حسیه است. ب: دلالت طبعیه لمسیه که در مثال معروف می گویند نبض را می گیرید، سرعت حرکت نبض در لمس، دلالت می کند بر حماء و تب داشتن بدن. ج: دلالت وضعیه؛ دلالت وضعیه به دو اعتبار از خود تقسیم دارد، دلالت وضعیه به اعتبار دلالت لفظ تقسیم می شود به دلالت مطابقی و تضمنی و التزامی. تمام معنا مدلول باشد می شود مطابقی. جزء معنا مدلول باشد می شود تضمنی. لازم به معنای اخص مدلول باشد می شود دلالت التزامی.

دلالت غیر بین

در ادامه دلالت التزامی، دلالت فرعی التزامی هست که در حد مؤیدات در بحث ظواهر کارایی دارد و آن لازم اعم یا بین؛ دلالت لفظ بر لازم اعم یا لازم غیر بین. این را یک اسم هایی درباره اش می بریم که اشعار، ایماء، تایید، اشاره هست . تعبیر معروفش اشعار است، یک دلالت ضعیف که در حد دلالت نرسیده.

دلالت لفظیه به دو اعتبار تقسیم می شود، به اعتبار لفظ سه قسم است

دلالت وضعیه دو تقسیم دارد به دو اعتبار: به اعتبار لفظ تقسیم می شود به مطابقی، تضمنی، التزامی که ما یک امر را اضافه کردیم به نام اشعار که در اصطلاح می خوانید که اشعار دلالت لفظ بر لازم اعم و غیر بین است. اما قسم دوم دلالت وضعیه که عبارت است از دلالت وضعیه به اعتبار معنا، تقسیم می شود به سه قسم: ۱. دلالت وضعیه تصوریه. ۲. دلالت وضعیه تصدیقیه استعمالیه. ۳. دلالت وضعیه تصدیقیه جدیه. اما دلالت تصوریه آنچه در اصول مطرح است این است که دلالت تصوریه یک قسم دارد، اما اگر از ادب و بلاغت کمک بگیریم، دلالت تصوریه دو بلکه سه قسم دارد؛ چون دلالت تصوریه عبارت است از تصور مخاطب، معنای لفظ را جدا از اراده متکلم، متکلم می داند که معنا را اراده کرده در این صورت که در حال خواب یکی ترسیده می گوید کمک کن. در حال بیحالی کسی اراده ندارد. می گوید موضوع رساله مرا چه کردی، اراده ندارد که فقط تصور است. حتی سید مثال می زند که از باب اتفاق اگر سنگی به سنگی بخورد و اتفاقا یک جمله معنادار به صدا آید که شنیده شد که ببین این را مخاطبی که آشنای به وضع است،معنا را تصور می کند. این دلالت، دلالت تصوریه است. در ادب و بلاغت تصوریه تجزیه می شود به سه قسم: ۱. تصوری که عبارت باشد از کلمه مفرد، یک کلمه مفرد مثل کتاب دلالت دارد بر معنایش، اما این دلالت تصوری است. ۲. اسناد ناقص؛ کتاب سید الطباطبائی که اسناد، اسناد اضافه و ناقص است. این هم دلالت تصوری است. ۳. صدور کلام بدون قصد یا عن هزل ، مثلا می گوید دست از نوشته ات بردار که شوخی می گویی که این دلالت، دلالت تصوری است اما اسناد ندارد و اراده متکلم در کار است. دلالت تصوریه با تعریف اصول و منطق این شد که در دلالت تصوریه ۱. اراده متکلم نیست و منطق و ادبیات اضافه می کند که دلالت تصوریه، اسناد تام ندارد. اما قسم دوم وضعیه به اعتبار معنا که دلالت تصدیقیه باشد که دو قسم دارد: تصدیقیه استعمالیه و تصدیقیه جدیه .

ص: ۱۵۱

اقسام دلالت دال بر مدلول ۹۱/۰۸/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

اقسام دلالت دال بر مدلول

موضوع بحث ما اقسام دلالت بود. رسیدیم به دلالت وضعیه که گفتیم به اعتبار لفظ تقسیم می شود به مطابقی و تضمنی و التزامی . التزامی هم به بین و غیر بین که التزامی بین می شود جزء دلالت لفظیه و غیر بین می شود اشعار یعنی یک دلالت ایمائی و اشاره ای. قسم دوم از دلالت وضعیه عبارت بود از دلالت دال بر مدلول به اعتبار معنا، این قسم به دو قسم تقسیم می شد که عبارت بود از دلالت تصوریه و دلالت تصدیقیه . تصوریه را هم گفتیم دو قسم دارد.

دلالت تصدیقیه به دو قسم استعمالیه و جدیه تقسیم می شود

دلالت تصدیقیه هم دو قسم است: ۱. دلالت تصدیقیه استعمالیه؛ ۲. دلالت تصدیقیه جدیه،

استعمالیه به دو قسم تفهیمیه و اختباریه تقسیم می شود

اما دلالت تصدیقیه استعمالیه از خود دو قسم دارد: الف.،دلالت تصدیقیه استعمالیه تفهیمیه ب. دلالت استعمالیه اختباریه ،

تعریف تفهیمیه و اختباریه

منظور از دلالت تفهیمیه آن است که متکلم از بیان خودش، قصد دارد که مخاطب را تفهیم کند، اما متکلم مراد و مقصودی برای خود ندارد. مثلا متکلم بگوید که مرکز اصلی حوزات علمیه، حوزه علمیه قم است، تفهیم شد، خود مخاطب غرضی دارد ، نتیجه ای می گیرد متکلم فقط تفهیم می کند. اما منظور از دلالت استعمالیه اختباریه این است که متکلم مخاطب را امتحان می کند و انجام کار را از مخاطب نمی طلبد، غرض اختبار است. مثل قصه حضرت ابراهیم. این قسم اول بود از دو قسم دلالت تصدیقیه،

ص: ۱۵۲

دلالت تصدیقیه جدیه هم بدو قسم الزامیه و ترخیصیه تقسیم می شود

اما قسم دوم دلالت تصدیقیه که عبارت بود از دلالت تصدیقیه جدیه ؛ این قسم هم به دو قسم تقسیم می شود: الف. دلالت تصدیقیه جدیه الزامیه ب. دلالت جدیه ترخیصیه ؛ منظور از دلالت جدیه الزامیه این است که متکلم به طور الزامی مراد و مقصود خودش را از مخاطب می طلبد . منظور از دلالت جدیه ترخیصیه این است که متکلم مطلب و مقصود را می طلبد اما بدون الزام، الزامی در کار نیست. فرق بین اراده استعمالیه و اراده جدیه این است اراده استعمالیه این است که متکلم مطلب را برای مخاطب بیان می کند و تفهیم می کند اما خودش معنا و مدلول کلام را از مخاطب نمی خواهد مثلا ذبح حضرت اسماعیل، الفاظ بود معنا بود دلالت معنا هم قصد داشت متکلم اما تحقق آن معنا را از مخاطب نمی خواست . اراده جدیه مثل

اقیموا الصلاه . پس از که چهارده قسم دلالت البته به ضمیمه دلالت اشعار را بیان کردیم،

بررسی تبعیت دلالت از اراده متکلم

می رسیم به اینجا که ارتباط دلالت با اراده را بررسی کنیم؛ دلالت لفظ بر معنا با اراده متکلم ارتباطی دارد یا ندارد؟ منشأ این بحث که امروز بین اعلام و صاحبنظران مورد نقض و ابرام قرار گرفته و اختلاف نظری بین کبار از محققین واقع شده است ، در واقع یک سؤال و جوابی است که بین علامه حلی و محقق طوسی صورت گرفته است. علامه حلی از شراحی است که در زمان حیات محقق طوسی تجرید را شرح داده است.

ص: ۱۵۳

اشکال علامه حلی بر محقق طوسی

علامه حلی در بحث دلالت های وضعیه، اشکالی را مطرح کرده بر خواجه طوسی که دلالت وضعیه لفظیه که سه قسم تقسیم می کنید، مطابقیه، تضمنیه و التزامیه می تواند این دلالت ها مشترک باشد. به این معنا که می تواند یک لفظ در یک معنا با یک وضع مطابقی باشد و همان لفظ در همان معنا با وضع دیگر تضمنی باشد. مثلا حیوان دلالت مطابقی اش بر زنده جان هست، این دلالت اولی مطابقی است . ما می توانیم یک وضع ثانی داشته باشیم، بگوییم حیوان وضع شده است جسم نامی . خود شما وضع و قرارداد کنید، جسم نامی می شود جزء معنای زنده جان، حیوان هم نمو جزئش هست و شعور و اراده و زندگی حیوانی جزء دیگرش هست. پس همین لفظ حیوان مشترک شد. به وضع اولی معنای مطابقی برای زنده جان، به وضع ثانوی دال شد بر معنای تضمنی برای زنده جان. با یک وضع یک معنا معنای مطابقی شد، با وضع دوم آن معنا معنای تضمنی شد. و همین طور در کل این سه تا دلالت، می توانید تسری بدهید، یک وضع دومی خودتان درست کنید، که وضع اولی بشود ، وضع اولی و وضع دومی بشود معنایی که قرار داده اید. پس نتیجه این شد که دلالت مطابقیه و دلالت تضمنیه و التزامی در صورت خاص و الا می تواند مشترک باشد. این اشکال را علامه حلی بر محقق طوسی عرضه داشت. محقق طوسی فرمود که دلالت تابع اراده است و نیاز به قید ندارد. متکلم که حیوان می گوید، موجود زنده را اراده می کند، دلالت حیوان بر موجود زنده تابع اراده متکلم است پس هیچ اشتباهی پیش نمی آید. تعیین کننده اراده متکلم است و نیاز به قید نیست و شبهه ای به وجود نمی آید. از همین جا این بحث به وجود آمد و این حرف را خواجه طوسی از شیخ الرئیس گرفته است. شیخ الرئیس بوعلی در اشارات صفحات می فرماید: الدلاله تتبع الاراده به همین ترتیب محقق طوسی شارح اشارات است.

ص: ۱۵۴

محقق خراسانی می فرماید معنای مقید با اراده مدلول لفظ نیست و ادله آن

بنابراین در کفایه الاصول در همین مسئله که برمی خورید : و اما ما صدر من العلمین همین شیخ الرئیس و محقق طوسی هست. محقق خراسانی می فرماید: «لا ریب فی کون الالفاظ موضوعه بإزاء معانیها من حیث هی لا من حیث هی مراده للافظها». شکی در این نیست که الفاظ وضع شده است برای خودش فقط بدون دخلی و ارتباطی با اراده متکلم. لفظ برای معنا وضع شده ، لفظ برای اراده متکلم وضع نشده . اراده متکلم جزء معنای لفظ نیست. آنچه مدلول لفظ هست، فقط خود معناست. معنای مقید با اراده مدلول لفظ نیست. برای این مطلب سه تا دلیل هست و دو تا مؤید. اما ادله: می فرماید اولین دلیل بر این مطلب همان است که در بحث وضع گفتیم که اگر اراده و قصد جزء معنا باشد و جزء ذهنی، آن اشکالات را دارد که انجا گفتیم. دلیل دوم این است که اگر اراده جزء معنا باشد، این جزئیت در معنا در ذهن آدم مزج می گیرد و موقعی که متکلم استعمال می کند در مرحله استعمال می بینیم چیزی که در ذهنش هست که در ذهن متکلم است و لفظ فقط ظاهر می شود پس جزء معنا در ذهن ماند و جزئی خارج شد ، این نیاز به این دارد که باید بگوییم صحیح نباشد این استعمال فقط به توسط قرینه، استعمال مجازی باشد؛ چون استعمال شده است در جزء موضوع له ، جزء آن اراده بود که در ذهن متکلم بود. ما می بینیم که استعمال بدون تجرید و قرینه یک استعمال درست است. متکلم لفظ را که استعمال می کند مثلا بگوییم اقیموا الصلاه یا اقرء کتابک لفظ است و معنا صحیح، پس استعمال مجازی نیست. این استعمال صحیح کاشف از این حقیقت است که اراده جزء معنای موضوع له نیست. دلیل سوم: اگر اراده جزء معنای موضوع له باشد، لازمه اش این می شود که تمامی انواع وضع، باید از قبیل وضع خاص موضوع له خاص بشود؛ چون اراده جزء معنا می شود و اراده معنا را خاص می کند؛ آن معنایی که متکلم در آن خاص در زمانی خاص اراده می کند. اقسام وضع از بین می رود، یک قسم می شود که وضع خاص و موضوع له خاص و این خلاف وجدان و ضرورت منطقی است در بحث وضع ، با تسالم قبول دارند صاحبنظران که وضع عام موضوع له عام داریم. این سه تا دلیل اقامه شد برای اثبات این مدعا که وضع شده برای معنای بدون اراده و اراده جزء معنا نیست.

نتیجه دلالت تابع اراده نیست

نتیجتا دلالت تابع اراده نیست.

مؤیدات

اما مؤیدات: این مطلب عدم تبعیت دلالت از اراده مویداتی دارد که به این شرح است:

مؤید اول کلام محقق عراقی

۱. محقق عراقی کتاب نهایه الافکار ج ۱ ص ۶۳ می فرماید: اراده امکان ندارد که جزء معنای موضوع له باشد؛ برای اینکه اراده از امور متاخره هست، موضوع له از امور متقدم بر اراده است. اراده در حال استعمال که متکلم لفظ را به کار می برد، خود را نشان می دهد پس از وضع، وضع شده است و لفظ برای معنا اختصاص یافته و متکلم می خواهد لفظ را برای معنا به کار ببرد، آنجا اراده متکلم خودش را نشان می دهد و مرتبه اش متاخر است. اگر بگوییم جزء معنای موضوع له هست، خلف است. بنابراین با این برهان عقلی نمی توانیم ملتزم بشویم که اراده جزء معنای موضوع له هست.

مؤید دوم کلام امام خمینی

مؤید دوم: امام خمینی بر اساس مبنایی که دارند، رأی محقق خراسانی در ارتباط با عدم تبعیت دلالت از اراده را تایید می کند. در جمله کوتاه امام خمینی عدم تبعیت دلالت از اراده را اعلام می دارد به این معنا که لفظ هست و معنایی ، وضع هم اختصاص هست. در این سه عنصر واقعی، چیزی به نام اراده وجود ندارد. یک لفظ هست و یک معنا و یک اختصاص لفظ به معنا، در عالم وضع از تقید به اراده خبری نیست.

مؤید سوم این نظر موافق مشهور است

مؤید سوم: موافقت مشهور است. این مطلب یعنی عدم تبعیت دلالت از اراده، رأی مشهور است. آنچه به عنوان دیدگاه مشهور در این باره به اختصار گفته می شود این است که الفاظ، وضع شده برای معانی مجرده هست نه برای معانی مقیده به قید اراده. قید اراده در معنا دخلی ندارد. معنای مجرد بدون هیچ قید موضوع له لفظ هست. دلیل بر این مطلب: می فرماید ما می بینیم قضیه طبیعیه و قضیه خارجیه، استعمال هر دو به یک شکل هست و هیچ فرقی ندارد. اگر اراده جزء معنا بود، یک اثراتی آنجا دیده می شد. به عبارت واضح قضیه طبیعیه عبارت است از اینکه نوع را موضوع و محمول درست کنیم مثلا بگوییم «الانسان نوع» ، قضیه طبیعیه موطنش هم ذهن است . انسان موضوع است و نوع به معنای یک مفهوم کلی ذهنی ، محمول است. این موضوع و محمول ذهنی، ساختار قضیه طبیعیه را تشکیل می دهد و جایگاهش هم فقط ذهن است. همین موضوع را که انسان باشد، برای قضیه خارجیه موضوع قرار می دهیم می گوییم «الانسان ضاحک». دقیقا در استعمال می بینیم که این انسان در هر دو قضیه که موضوع قرار می گیرد، به نحو حقیقت استعمال می شود یک چیز است و هیچ فرق نمی کند. اگر اراده جزء معنا بود یا قید داشت معنا، این دو تا استعمال باید با هم دیگر فرق می کرد به این معنا که انسان در «انسان نوع» چیزی بود و در «انسان ضاحک» چیز دیگر. هر دو یک حقیقت است . همان انسانی که در «انسان نوع» هست همان انسان در «انسان ضاحک» هست. بنابراین، لفظ وضع شده است برای معنای مجرد و بدون قید و اگر قیدی در کار بود، بهترین شاهد هر دو استعمال با هم فرق می کردند در حالی که هیچ فرقی نمی کنند. این به این جهت گفتیم که «انسان نوع» که یک قضیه طبیعیه ذهنی محض است با آن «انسان ضاحک» که یک قضیه خارجی محض است، فقط معنا را دارد، و الا یکی موطنش در ذهن است و یکی موطنش در خارج، قیود خارجی دخالت ندارد. اگر قیود خارجی دخالت داشت، «انسان ضاحک» غیر از «انسان نوع» بود، پس قیود خارجی دخالت ندارد. با این سه تا موید و این سه دلیل مدعا به اثبات رسید. رفع اینکه علمین شیخ الرئیس و محقق طوسی که اشکال می کنند می فرمایند دلالت تابع اراده هست، ادامه بحث جلسه آینده.

ص: ۱۵۷

بحث تکمیلی تبعیت دلالت از اراده و عدم آن ۹۱/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث تکمیلی تبعیت دلالت از اراده و عدم آن

بحث تکمیلی درباره تبعیت دلالت از اراده و یا عدم تبعیت. گفتیم منشأ این بحث اشکال و جوابی است که بین علامه حلی و محقق طوسی رحمهم الله نسبت به دلالت های سه گانه وضعیه صورت گرفته است که علامه اشکال می کند که این دلالات سه گانه باید قید داشته باشد که مطابقی هست یا تضمنی یا التزام در وضع خاص؛ چون امکان دارد وضع دومی آن بر وضع اولی قرار بگیرد و تغییر ایجاد کند. مثلا انسان وضع شده برای حیوان ناطق؛ در این وضع اولی حیوان جزء موضوع له هست و می توانیم فرض کنیم که انسان در وضع دوم وضع بشود برای حیوان فقط. حیوان در وضع دوم می شود معنای مطابقی انسان. بنابراین، یک معنا که حیوان هست می تواند در وضع اولی معنای تضمنی باشد، در وضع ثانوی معنای مطابقی باشد. پس باید قید کنیم معنای مطابقی یا تضمنی یا التزامی را در وضع خاص. محقق طوسی جواب داد فرمود: دلالت تابع اراده است. آنجا که لافظ معنای مطابقی را اراده می کند، معنا مطابقی است؛ چون لافظ آن معنا را اراده کرد. از اینجا بحث شروع شد و بین اعلام اختلاف نظر پیش آمد. محقق خراسانی ادله اش را اقامه کرد. محقق عراقی (۱) هم موافقت اعلام کرد. امام خمینی (۲) هم موافقتش را اعلام فرمودند.

ص: ۱۵۸

۱- (۱) . نهایه الافکار، ج ۱، ص ۶۳.

۲- (۲) ۲. مناهج الاصول ، ج ۱ ، ص ۳۱۳.

رفع اشکالات توسط محقق خراسانی

پس از این محقق خراسانی به رفع اشکالات توجه می کند،

اشکال اول و جواب آن

اشکال اول: می فرماید: اگر فرض شود که مخاطب یقین داشته باشد که مراد متکلم چیز دیگری است، لفظ و بیان چیزی را اعلام می کند و مراد متکلم چیز دیگری است. یا اگر بداند که متکلم از این بیان عمدا چیز دیگری را اراده کرده است، پس لفظ با معنی مطابقت ندارد. این دلالت است یا دلالت نیست؟ می فرماید: بدون هیچ اشکالی اعلام می کنیم که در این فرض دلالت تصدیقیه وجود ندارد؛ چون دلالت تصدیقیه عبارت بود از علم به مراد متکلم و احراز اراده متکلم معنا را از کلامی که به مخاطب القاء می کند. بعد می فرماید: «اما ما عن حکی عن العلمین شیخ الرئیس و المحقق الطوسی من مسیرهما الی أن الدلاله تتبع الاراده ناظر الی الدلاله التصدیقیه» با تمام تلاش توانستیم ثابت کنیم که دلالت تابع اراده نیست و می بینیم علمین شیخ الرئیس و محقق طوسی که آنها ارباب این فنون هستند ، کلامشان مدرک و منبع بحث های منطقی و بلاغی و فلسفی

است، آنها می گویند الدلاله تتبع الاراده ، صریحا اعلام می کنند که دلالت تابع اراده است. می فرماید: فرمایش آن علم، ناظر به دلالت تصدیقیه است. دلالت وضعیه اعم از دلالت تصوریه و تصدیقیه می دانیم . اگر دلالت تصدیقیه شکل بگیرد که شرط آن احراز اراده متکلم معنـا را از لفـظ هست، در این صورت، دلالت تابع اراده می شود که از باب تبعیت علت و معلول نیست، از باب تبعیت مقام اثبات از مقام ثبوت است. از باب تبعیت کشف از مکشوف است. مقام اثبات سمع مخاطب است کلام را از متکلم بـا احراز اراده متکلم، این مقـام اثبـات، تابع است نسـبت به مقام ثبوت که متکلم این معنا را در واقع اراده کرده و تبعیت کشف از مکشوف همین اثبـات و ثبوت است . از بـاب تفنن در عبارت است، تبعیت اثبات از ثبوت تبعیت کشف از مکشوف. بنابراین، هم مشهور و هم علمین در دلالت تصوریه، دلالت را تابع اراده نمی دانند و در تصدیقیه به طور طبیعی تابع اراده است منتها از قبیل تبعیت ترتیبی نه تعبیت علت و معلولی .

ص: ۱۵۹

تایید جواب از ناحیه محقق نائینی

برای تاییـد این مطلب، محقق نـائینی (۱) می فرمایـد: تبعیت دلالـت از اراده در دلالـت تصوریه، یـک امر غیر قابـل قبول است؛ چون در دلالت تصوریه اراده اصلا وجود ندارد تا دلالت از آن تبعیت کند. مثلا یک صدای ضبط شده ای را بشنوید، اراده در آن نیست و معنی هم نـدارد. بنـابراین، کلام علمین مربوط می شود به دلالت تصـدیقیه و این بیان صـدمه ای به مـدعای محقق خراسانی وارد نمی کند؛ چون دلالت وضعیه دو بخش دارد، تصوریه و تصدیقیه، در تصوریه که تبعیت از اراده معنا ندارد، در تصـدیقیه هم تبعیت مقام اثبات از مقام ثبوت است نه آنکه شـما می گویید. براساس همان مبنا آن دلالت تصدیقیه اگر خلاف واقع شـد، یا یقین کردیـد که متکلم خلاف آن را بیان را خواسته است، دیگر دلالت نیست بلکه می فرماید جهالت و ضـلالت است. مطلب کامـل شـد و مـدعای مـا ثابت شـد که دلالت تابع اراده نیست و اخـذ اراده جزء معنای موضوع له هم که ناممکن است.

دلیل محقق خراسانی بر اینکه در تصدیقیه تابع اراده است

سوال و جواب: دلیـل محقق خراسـانی است که تبعیت دلالـت از اراده بـا تتبع و ملاحظه واقعیت هـا می بینیم فقـط در دلالـت تصدیقیه واقعیت دارد. در دلالت تصوریه که واقعیت ندارد؛ چون آنجا اراده ای نیست. بنابراین دقت و تتبع، جهتش را پیدا می کند که تبعیت اراده دلالت از اراده تطبیق می کند به دلالت تصدیقیه که تطبیق واقعی است . اینکه ایشان می فرماید توجیه اش این است که این صدمه نمی زند به حرف ما که گفتیم دلالت تابع اراده نیست؛ چون ما دلالت وضـعیه را دارای دو قسمت می دانیم ، در تصوریه که اصـلا بحثی نیست و در تصـدیقیه هم بعـد از احراز تبعیت مقـام اثبات از ثبوت می شود تعبیت دلالت از اراده .

۱- (۳) . اجود التقریرات ، ج ۱ ، ص ۳۱.

اما قول به تبعیت دلالت از اراده

اما جمعی از صاحبنظران بر این نظرند که دلالت وضعیه تابع اراده است و این جمع عبارت اند از: محقق اصفهانی و صاحب فصول و سید الاستاد این سه علم میفرمایند: دلالت تابع اراده است. صاحب فصول از کلام علمین استفاده و به آن بیان استشهاد می کند که علمین فرموده الدلاله تتبع الاراده . محقق اصفهانی (۱) می فرماید: علقه وضعیه ، که جعلیه است و واقعیتی نیست، این علقه جعلیه، تابع مقدار جعل است. با همین عبارت کوتاه این مطلب را می خواهد اعلام کند که الفاظ که برای معانی تعیین می شود قراردادی است که باید آن قراردادها در حین استعمال اراده شود و خواسته شود. این خواست و اراده در ضمن آن قرارداد هست . متکلم که لفظ را بر یک معنا بکار می برد،آن معنا را از آن لفظ اراده می کند . این در وضع به طور ضمنی در نظر گرفته شده است. بعد می فرماید: شما که می گویید اخذ اراده در معنای موضوع له محال هست با آن ادله، نکته استقرائی است، شما خیال می کنید علمین این نکته را که اخذ اراده را جزء معنا توجه نمی کند؟ کتابی مثل تجرید و مثل اشارات ، آنها که ارباب و مؤسسان این فنون هستند متوجه نشدند؟ قطعا متوجه بودند، اراده را جزء معنای موضوع له نمی دانند، از باب غرض وضع یا از باب شرط وضع می دانند.

بیان مبسوط سید الاستاد خوئی

۱- (۴) . نهایه الدرایه ، ج ۱ ، ص ۲۵.

بعد از فرمایش ایشان می رسیم به بیان مبسوط سید الاستاد (۱) می فرماید: درست همان است که علمین فرمودند که دلالت تابع اراده است

بیان علمین صریح در مطلب و دلیل اول است

و قابل توجیه هم نیست؛ این توجیهی که شما می گویید تفسیر بما لا یرضی صاحبه است. آنها تصریح می کنند که دلالت تابع اراده است به طور مطلق. این را که جدا کردید با این شرح و اینگونه توضیح ساده، مناسب شأن کلام علمین نیست که بگویند دلالت تابع اراده است در قسمت آخر و خلاف صریح عبارتشان هست. محقق طوسی در شرح منطق اشارات می فرماید: «دلاله الوضع لما کانت وضعیه، کانت متعلقه بإراده المتلفظ» . از آنجا که دلالت لفظ بر معنا براساس وضع است، بنابراین متعلق است به اراده متکلم و تابع اراده متکلم است. همین طور محقق طوسی در شرح حکمت اشراق (حکمت اشراق برای سهروردی است) می فرماید: «الدلاله الوضعیه تتعلق بإراده اللافظ» ، صریحا دلالت تابع اراده است. پس دلیل اول این شد که بیان علمین صریح در مطلوب هستند و بیان آنها هم سند و مستند متسالم علیه عند اهل المنطق و الکلام و الفلسفه و البلاغه .

دلیل دوم حکمت الوضع

اما دلیل دو: حکمه الوضع؛ حکمه الوضع یعنی فائده و نتیجه ای که از وضع لفظ برای معنا بدست می آید، چیست؟ فائده وضع این است که متکلم می خواهد مقصد خود را به دیگران بفهماند. برای همین وضع شده که افرادی مقاصدشان به دیگران برسانند. این مقاصد یعنی معنای مراد، یعنی معنایی که متکلم اراده می کند. این حکمت وضع است، اگر این نبود که وضع صورت نمی گرفت. وضع همین است که کسی که می خواهد مقصود خودش را به دیگری بفهماند با وضع بیان کند. آن لفظ دلالت کند بر اینکه این لفظ مقصود متکلم است. پس الحکمه الوضع تقتضی تبعیه دلاله عن الاراده .

۱- (۵) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۰۰ الی ۱۰۴.

دلیل سوم دلالت وضعیه در حقیقت فقط تصدیقیه است

دلیل سوم : دلالت وضعیه در حقیقت فقط دلالت تصدیقیه است. چنانچه محقق اصفهانی پس از نقل تصریحات علمین و محقق خراسانی می فرماید: ظاهر بلکه صریح کلمات علمین این است که دلالت وضعیه یک قسم است و فقط تصدیقیه است و دلالت تصوریه دلالت وضعیه نیست. با شرح این مطلب، مدعای خودش را از یک سو ثابت کند و اشکال را از سوی دیگر رفع می کند. اشکال در دلالت تصوریه مطرح می شد که اراده ای نیست که می گویید دلالت تابع اراده است، در دلالت تصوریه اراده ای نیست. بدون قصد معنا ، متکلم صحبت کند یا در حال خواب کسی صحبت کند یا کسی هازل و ساهی است، معنا را می فهمانند که دلالت تصوریه است ، در دلالت تصوریه که اراده نیست ، پس تبعیت دلالت از اراده معنا ندارد این اشکال بود، جوابش این هست که دلالت تصوریه ، دلالت وضعیه نیست. دلالت وضعیه فقط تصدیقیه است. پس دلالت وضعیه چه دلالتی است؟ هم محقق اصفهانی هم سید الاستاد با شرح و بسط بیشتر ، دلالت تصوریه را توجیه و معنا می کنند، می فرمایند: این مطلب که از لفظ بدون قصد معنا استفاده می شود، این براساس دلالت وضعی نیست بلکه بر اساس انس ذهن است. یک آشنای به زبان وضع لفظ را برای معنا آشنا شد و ذهنش انس گرفت بعد اگر این کلمات را در اتفاقی در حال خواب از کسی شنید، معنای آن به ذهنش می آید از باب انس ذهن اما این دلالتی نیست. لذا سید الاستاد می فرماید که این دلالت تصوریه را خوب است که اسمش را بگذاریم دلالت اُنسیه که انس ذهن است.

ص: ۱۶۳

سوال و جواب: همه آنها می گویند دلالت تصوریه منتها تصوریه را معنا می کنند، شق سومی در کار نیست. این شرحی که داده شد معنای تصوریه هست.

دلیل چهارم دلالت تصدیقیه مورد تأیید بناء عقلاست

بعد از این دلیل چهارم را می فرمایند که همین دلالت تصدیقیه مورد تایید بنای عقلاست. در محاورات و مکالمات عقلا حمل می کنند دلالت را به دلالت تصدیقیه، تصدیقیه آن شد که متکلم معنا را اراده کرده . سید الاستاد می فرماید که تمامی حرفهای که گفته می شود در جهت فرار از تبعیت دلالت از اراده این است که اراده قید موضوع له اگر باشد، آن اشکال خلف یا تجرید یا عدم صحت پیش می آید . می فرماید: اراده جزء معنای موضوع له نیست منتها غرض واضع یا حکمت الوضع است. واضع که وضع می کند با تصور و تصدیق، هدفمند وضع می کند. هدف مراد و مقصود متکلم برای مخاطب توسط لفظ بیان بشود. برای این هر تعبیری کردید می توانید بگویید حکمت الوضع می توانید بگویید هدف واضع می توانید غرض واضع که شرط الوضع هم می توانید بگویید. به عبارت واضح: آن اراده که آنجا دخالت دارد، حکمت وضع است و فائده وضع است. فائده وضع، جزء موضوع نیست. همراه موضوع له هست ولی جزء نیست. همراه بودنش از باب حکمت بودن هست . بنابراین صحیح این است که دلالت تابع اراده است و دلالت وضعیه فقط دلالت تصدیقیه است. تا اینجا بیان اعلام را شرح دادیم اما ببینیم تحقیق چه می شود جلسه آینده.

ص: ۱۶۴

تبعیت دلالت از اراده بر مسلک تحقیق ۹۱/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

تبعیت دلالت از اراده بر مسلک تحقیق

درباره تبعیت دلالت از اراده بحث می کردیم و آراء متقابل را در این رابطه بیان کردیم.

دو گروه موافق و مخالف

نظر موافق و مخالف در این مسئله به طور مشروح و واضح بیان شد. دو گروه داشتیم؛ گروه اول که محقق خراسانی و عده ای از صاحبنظران هست، اعلام داشتند که دلالت تابع اراده نیست. گروه دوم که سید الاستاد و عده ای از صاحبنظران هستند فرمودند که مطابق با رأی علمین دلالت تابع اراده است.

تحقیق این است که این دو مسلک قابل جمع است

تحقیق این است که بر اساس سیاست جمع و نزدیک سازی بین آراء می توانیم بگوییم این دو رأی در این مسئله بسیار به خوبی قابل جمع است. نیازی به شاهد جمع و توجیه ندارد. فقط ما حصل و نتیجه هر دو مسلک را که در کنار هم قرار بدهیم، از این مقارنه یک جمعی استفاده می شود.

نتیجه دلالت در دلالت تصدیقیه تابع اراده نیست ولی در دلالت تصدیقیه تابع اراده است .

نتیجه گروه اول محقق خراسانی و هم فکران که فرمودند دلالت تابع اراده نیست، در توجیه رأی علمین که در دلالت تصدیقیه دلالت تابع اراده است. گروه دوم که سید الاستاد و هم فکرانش هستند فرمودند که دلالت تابع اراده است، اما در دلالت تصوریه از تبعیت خبری نیست. در کنار هم که قرار بدهیم، یعنی یک مقارنه خودش یک نتیجه می هد که در دلالت تصوریه ، تابع اراده نیست و دلالت در دلالت تصدیقیه تابع اراده هست. این ما حصل بین جمع دو تا مسلک بود .

ص: ۱۶۵

سوال و جواب بعد از تحقیق همان هایی که اشکال می کنند و همان هایی که قبول می کنند و مشهور و بدیهی ،دلالت تصوری اراده ندارد، سالبه منتفی به انتفاء موضوع است، اراده ای نیست تا تبعیتی بشود، تصوری که ساقط شد می ماند تصدیقیه.

سوال و جواب اگر دلالت تصدیقیه بود، حمل می کنیم که مولی مرادش مدلول این کلام است و نتیجه می گیریم . اگر تصدیقیه نبود، مثلا در یک کلام از حدیث یا در یک شعر آمده بود در یک تمثیل ادبی آمده بود ما آن را جدی نمی گیریم و از آن استفاده نمی کنیم.

تقسیم وضع به شخصی و نوعی

بحث بعدی تقسیم وضع به وضع شخصی و نوعی؛ وضع بر دو قسم است: شخصی و نوعی؛ گفته می شود که وضع به لحاظ معنی تقسیم می شود به اقسام چهارگانه که تا حالا- بحث کردیم وضع عام و موضوع له عام الی آخر اما وضع به اعتبار لفظ تقسیم می شود به شخصی و نوعی.

تعریف وضع شخصی

وضع شخصی از خود دو قسم دارد: ۱. وضع شخصی برای علم شخص مثل کلمه زید که وضع شده برای شخص که این وضع شخصی به معنای کلمه است. ۲. وضع شخصی به معنای ماده لفظ مثل لفظ قیام ، علم، اینها وضع شخصی است منتها موردش ماده کلمه است. همین حروف قیام، وضع شده شخصا برای همین معنا و برای معنای دیگری نیست و صدق بر کثیرین ندارد.

تعریف وضع نوعی

ص: ۱۶۶

وضـع نـوعی هم بر دو قسم است: ۱. وضـع هیئت مفردات ۲. وضع هیئت جملات؛ مفرد از خود هیئت دارد مثـل قـائم یا هیئت جملات مثل زیـد قائم . با این مثالی که گفته شـد، تعریف وضع شخصـی و وضع نوعی را به این صورت خلاصه کنیـد: وضـع شخصـی عبارت است از وضع لفظ برای معنایی به طور معین و مشـخص که تردیـدی در تعیین وجود نداشـته باشـد و صدق بر کثیرین نکنـد مثل کلمه زید، مشـخص است و صدق بر کثیرین نمی کند و اما وضع نوعی عبارت است از وضع لفظ برای یک عنوان جامع که آن عنوان جامع، عنوان مشـیر است به موارد کثیر، نوع است مثل هیئت فاعل یعنی شـکل همین فاعل، این وضع (فاعل) بـدون حرف نمی توانیـد این وزن را بیاورید. چون که بدون حروف نمی شود،ادبیات از«ف ع ل» اسـتفاده کرده که در حقیقت خودش یک شـکل است. این وزن می شود هیئت. هیئت را وضع می کنیم برای اسم فاعل، قائم یا ضارب یا عالم و در ضمن هر ماده ای . هیئت اختصاص به یک ماده ندارد تا بشود شخصـی در ضمن هر ماده ای که باشد، قابل تحقق است. هیئت یا وضع نوعی یا موضوع له در وضع نوعی متعین و مشخص نیست. معنای وضع شخصی و وضع نوعی که برای ما معین شد،

اصطلاح ماده و هیئت در اصول بر گرفته شده از ماده و صورت فلسفی است

یک توضـیح کوتاهی: اصـطلاح ماده و هیئت بر گرفته از یک اصطلاح فلسفه است . در فلسفه داریم ماده و صورت، آن ماده و صورت را تلطیف می کنیم؛ چون وادی لفـظ است، در وادی تکوینیـات می شود مـاده و صورت. آنجا می گفتیم شـیئیه الشـئ بصورته لا بمادته منظور از شیئیت وجود بود، شیئیت یعنی وجود فعلی. فعلیت وجود به صورت است نه به ماده.

ص: ۱۶۷

دو اشکال بحث تقسیم وضع به شخصی و نوعی

در این بحث یعنی در تقسیم وضع به شخصی و نوعی دو تا اشکال مطرح است که این دو تا اشکال را محقق اصفهانی و محقق خراسانی هر کدام یکی را جواب داده اند .

اشکال اول و جواب آن

اشکال اول این است که وضع شخصی را گفتید ماده و وضع نوعی را گفتید هیئت و بعد گفتید هیئت در ضمن یک ماده محقق نشود و اختصاص و تعین در یک ماده ندارد، در ضمن مواد مختلف قابل تحقق است، همین حرف را در ماده می گوییم. می گوییم ماده هم مثل قیام همین طور است مثل وضع نوعی است. هیئت در ضمن یک ماده اختصاص نداشت،این را می گوییم در ضمن یک هیئت مثل قیام ، قائم، یقوم، قام، قم در ضمن یک ماده تحقق پیدا نمی کند ، بنابراین اشکال این است که وضع نوعی یعنی هیئت ، وضع شخصی یعنی ماده و شرح دادید که هیئت که وضع نوعی هست، به این معناست که اختصاص به یک ماده ندارد، همین حرف را ما می گوییم در وضع ماده هم هست، قیام ماده است،این هم اختصاص ندارد به یک هیئت همیشه در ضمن یک هیئت محقق نمی شود، قیام در ضمن هیئت قام در ضمن هیئت یقوم و الی آخر پس وضع ماده مثل وضع هیئت است که وضعش نوعی است که می گفتید وضع هیئت نوعی است و وضع مادی ، شخصی است. این اشکال معروفی است در اصول ، جوابش را محقق اصفهانی (۱) فرموده اند و سید الاستاد (۲) می فرماید: این جواب کاملا دقیق و متین است. خلاصه فرمایش محقق اصفهانی با آسان سازی این است که وضع شخصی که مربوط به ماده هست با وضع نوعی که مربوط به هیئت می شود فرق می کند؛ برای اینکه در ماده فقط اصل کلمه مثل قیام که تصور بشود، کافی است، نیاز به تصور مازاد ندارد. این ماده شخصا تصور می شود برای همین معنا بدون هیچ وابستگی به چیزی دیگر. یک حروف هجاء می طلبد که حروف ماده نیست، ماده کلمه آن است که معنا داشته باشد و موضوع باشد، حروف موضوع نیست و جزء کلمه و کلام نیست ، جزء حروف است به معنای حروف هجاء . اما وضع هیئت نیاز به یک تصور اضافی دارد . در وضع هیئت باید عنوان جامع تصور بشود که آن عنوان جامع قابل انطباق بر موارد زیادی باشد. ما شکل فاعل، این وزن فاعل را به عنوان یک جامع عنوانی تصور می کنیم برای همه موادی که در این قالب در بیایند که می شوند اسم فاعل. پس فرق ماده و هیئت روشن شد. سید الاستاد بیان ایشان را با توضیح اینگونه می فرماید: در وضع ماده ، وضع بنفسه هست و در وضع هیئت وضع برای عنوان مشیر است. فرق است بین اینکه وضع بشخصه و بنفسه باشد یا وضع برای عنوان مشیر باشد. پس معلوم شد که این دو تا وصف کاملا از هم جداست. اما اگر بگوییم که ماده را به عنوان مشیر درست کند، ماده عنوان مشیر نمی شود. ماده مثل قیام به طور مشخص برای همین معنای خودش هست ، خود این معنای ماده عنوان مشیر برای موارد دیگر نیست. هیئت ها که بعدا این ماده را در ضمن خود می گیرد، در آن موارد آن ماده دیگر حذف شده است، می شود هیئت. صورت که آمد، تمام الوجود و تمام الموجود صورت است. ماده یک حقیقت و یک سرمایه بوده است، حذف و مندک شده است. بنابراین فرمودند این جواب صحیح و متین است.

۱- (۱) . نهایه الدرایه ، ج ۱ ، ص ۳۸.
۲- (۲) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۰۹.

اشکال دوم

اما اشکال دوم محقق خراسانی که عنوان زده است در کفایه الاصول این است که می فرماید: «السادس لا وجه لتوهم وضع للمرکبات غیر وضع المفردات». اینجا یک توهمی می آید که این وضع شخصی و نوعی که آمد تراکیب هم باید یک وضع جدایی داشته باشد. می فرماید برای تراکیب که جمله می شود «جاء زید لأن تعلم منکم» این جمله ترکیبی یک وضع جدایی اگر ادعا بشود، این یک توهمی است. توهم این است که مفرد جای خودش هست و یک واقعیتی است، تراکیب یک واقعیت جدایی است. مرکبات یک شکل دارد، آن صیاغت و شکل واقعی مرکبات، یک وضعی می طلبد، او غیر مفرد است. مفرد آن واحدهاست مثلا یک جسم انسان که مرکب است از سلول ها، تک واحد این ساختمان سلول است ، یا این ساختمان بنا، آجر است که این آجرها چیزی است و بعد که ساختمان می شود چیز دیگری است. پس مرکبات و تراکیب وضع جدایی دارد. محقق خراسانی می گوید این توهم اساس ندارد. به دو دلیل:

دلیل اول

دلیل اول لمی است که از اساس و از مرحله علت این اشکال را رفع می کند. می گوید برای فهم معنا وضع مفردات کافی است ، جاء زید لیتعلم منه هر یکی از این مفردات وضع شده ، وضع مفردات برای تفهیم معنای ترکیبی کافی است. چیز دیگری وجود ندارد از معنا تا ما وضعی برای آن آماده کنیم. وضع مفردات کافی است،اگر برای ترکیب وضع اعلام کنیم ، موجب لغویت می شود؛ چون فائده وضع ، تفهیم معنا بود و تفهیم معنا بتوسط وضع مفردات به عمل می آید. برای تراکیب اگر وضعی جدا در نظر بگیریم، مستلزم لغویت است.

ص: ۱۶۹

دلیل دوم

دلیـل دوم: که دلیـل انی است یعنی از مرحله معلول به علت پی ببریم. و آن این است که می بینیم در مرحله دلالـت لفـظ مفرد دلالـت می کنـد بر معنـا. یـک دلالـت بیشتر نـدارد که دلالـت مفردات است در مقـام عمـل. امـا اگر بگوییم اینجا یک دلالت دیگری هم هست که اختصـاص دارد به تراکیب ، از لحـاظ منطقی می شود خلف . چون ادعـا می کنیم دو دلالـت اما در آخر یک دلالت هست. اما از سوی دیگر اجتماع سـببین نسـبت به مسبب واحد که مدلول باشد، یک مدلول که مسبب است ، دو تا سبب برای یک مسبب ، جزء محالات است. بنابراین ما در در تراکیب وضع جدا و مستقلی لازم نداریم. بعد توجیهی دارند که مگر اینکه بگوییم منظور از وضع تراکیب همـان وضع هیئت است ؛ چون مـا هیئت را به دو قسم تقسـیم کردیم قسم دوم هیئت تراکیب می شود. مثلا می گوییم مبتدایی باشد و خبری باشد و نسـبت داده شود این می شود جمله اسمیه این یک هیئت است. بنـابراین، اگر این گـونه باشـد که منظـور از وضـع تراکیب باشـد، وضـع هیئت جمله باشـد، اشـکالی نـدارد و به قول بعضـی از صاحبنظران نزاع لفظی است. ما هم قائلیم به وضع هیئت که قسم دوم وضع هیئت جمله بود می گوییم هیئت یک جمله مبتدا و خبر و بـا اسـناد هر کجـا در ضـمن هر ماده . بنابراین با توجه به این نکته که منظور از وضع تراکیب ، وضع هیئت است از قسـم دوم است ، بنابراین نزاع لفظی است.

ص: ۱۷۰

ما حصل بحث وضع ۹۱/۰۸/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

ما حصل بحث وضع

درباره وضع بحث می کردیم. از آغاز تا فرجام بحث وضع را بررسی کردیم. طبق معمول در پایان هر بحث خلاصه مطالب را عنوان می کنیم . در بحث وضع مطالبی به دست آمد که به این شرح است:

بحث از وضع بحث بلاغی است

۱. بحث وضع در اصول که از سنخ بحث بلاغی هست به صورت مفصل و مبسوط بحث شده است که در ادبیات و بلاغت تا این حد بحث نشده است.

بحث از وضع بحث مربوط به اصول است

۲. ارتباط و اثرگذاری وضع با اصول این است که ما نصوصی که داریم طبیعتا لفظیه هستند و بحث وضع در نصوص تاثیرگذار است لذا بحث وضع از مباحث مربوط به اصول هست که گفتیم عوارض ذاتیه در قالب ساده یعنی بحث از امور مربوط به موضوع.

معنای وضع

۳. معنای وضع عبارت است از تصور و قرارداد از سوی واضع نسبت به لفظ و معنا . تعیین موضوع له یعنی اختصاص دادن لفظ برای معنا ؛ گفته بودند نحو اختصاص یک گونه اختصاص که معنایش هست هویت اعتباریه بین لفظ و معنا، معنای این لفظ برای این معنا بر اساس اعتبار هو هو بالاعتبار لا بحسب الواقع.

معنای مستعمل فیه نسبت به وضع

۴. معنای مستعمل فیه نسبت به وضع عبارت است از بکار گرفتن موضوع له را .

ص: ۱۷۱

تقسیم وضع به اعتبار معنی به چهار قسم

۵. وضع به اعتبار معنا به چهار قسم تقسیم می شود : عامین و خاصین ؛ وضع عام موضوع له خاص ، وضع خاص موضوع له عام، دو قسم اول قطعا واقع شده است. قسم سوم امکانش مورد اتفاق هست ، در وقوع و تحقق اش اختلاف نظر وجود دارد، مشهور این است که حروف از این باب است ؛ وضع عام موضوع له خاص، هیئت هم از این باب است. محقق خراسانی می

فرمایـد که وضع حروف از این بـاب نیست و حرف بـا اسم هیـچ فرقی نـدارد. یکی جای دیگری که نمی شود اسـتعمال بشود، شرط الوضـع اسـت یـا غرض واضـع است . قسم جهـارم امکـان نـدارد برای اینکه در یـک مصـرع گفـتیم تـو بزرگی و به آینه کوچـک ننمـائی ؛ وضع آینه است و موضوع له شـکلی که داخل آینه دیـده می شود، مرآت و مرئی به مرآت کوچک؛ وضـع خاص، مرئی بزرگ نمی گنجد. اما عکس آن که اگر مرآت بزرگ باشد، مرئی کوچک، مرئی را می بیند و چیزی هم اضافه می بیند.

استعمال لفظ در معنای مجازی نیاز به وضع ندارد

۶. استعمال لفظ در معنای مجازی نیازی به وضع ندارد که در بلاغت آمده است استعمال لفظ در معنای مجازی نیاز به وضع و اجـازه واضع و علاـقه هـا و قرینه هایی که اعلام شـده است. علاقه یعنی قرینه که هیجـده یا بیست و چهار از این اعـداد درباره قرائن گفته شـده است. محقق خراسانی و سـید الاسـتاد فرمودند که اسـتعمال لفظ در معنای مجازی اش آنگاه درست است که طبع آدم و ذوق آدم قبول کنـد. مثـالش انسـان را می گیریم سـرو که قـد بلنـد است و نمی توانیم بگوییم نخل است که هر دو طویل هستند.

استعمال لفظ در غیر موضوع له نیاز به قرینه ندارد

۷. از مصادیق استعمالات مجازی و شاهد این مدعا که استعمال لفظ در غیر موضوع له نیاز به قرینه ندارد، استعمال لفظ در نوع آن و صنف آن هست. می توانیم بگوییم «زید انسان» ، «زید رومی» که اولی می شود نوع و دومی می شود صنف و معنای موضوع له نیست و قرینه ندارد. استعمال درستی است شاهد بر این مدعا که استعمال لفظ در غیر موضوع له نیاز به قرینه ندارد. فرق بین نوع و صنف این است که نوع ذاتیات موضوع هست و صنف امر خارج موضوع است.

اطلاق لفظ و اراده خود لفظ اشکالاتی دارد

۸. اطلاق لفظ و اراده آن لفظ اشکالاتی دارد که یکی از آن اشکالات وحدت دال و مدلول که بگوییم زید ثلاثی که نیاز به تأویل دارد. آخرین تأویلش را محقق خراسانی فرمود که در قضایا ، لفظ موضوع حاکی از موضوع هست. در این مورد می گوییم لفظ موضوع حاکی از موضوع نیست بلکه خود موضوع هست .

الفاظ برای معانی مجرده وضع شده اند

۹. الفاظ برای معانی مجرده وضع شده اند و برای معانی مقیده به قید اراده یا به قید خصوصیت یا به قید عاریت، وضع نشده است. لفظ برای معنای خالی از هر گونه قید وضع شده است لذا قیود اگر در معنا اعلام می شود، قطعا جزء موضوع له نیست.

دلالت تصوریه تابع اراده نیست

۱۰. دلالت در دلالت تصوریه ، تابع اراده نیست؛ چون در دلالت تصوریه از اساس اراده ای وجود ندارد تا تابع اراده باشد. به تعبیر منطقی سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. اما دلالت در دلالت تصدیقیه تابع اراده هست همان طوری که علمین گفته اند و محقق اصفهانی و سید الاستاد .

ص: ۱۷۳

اقسام دلالت به ۱۴ قسم است

۱۱. اقسام دلالات چهارده قسم است و دلالت وضعیه که چهار قسم اعلام شد در دلالت لفظ بر معنا ، دلالت وضعیه فقط دلالت تصدیقیه است. دلالت تصوریه ، دلالت وضعیه نیست؛ چون انتقال ذهن از لفظ به معنا در حین شنیدن این از باب انس ذهن است که سید الاستاد فرمودند بهتر است این دلالت را دلالت انسیه بگوییم که محقق اصفهانی هم این مطلب را دارد.

وضع به شخصی و نوعی تقسیم می شود

۱۲. وضع به اعتبار لفظ تقسیم می شود به وضع شخصی و وضع نوعی . همان طور که از اسمش پیداست، در وضع شخصی هیئت و ماده مشخص اند؛ زید . وضع نوعی عبارت است از تصور جامع عنوانی برای جزئیات پراکنده کثیر مثل هیئت فاعل تصور می کنیم که عنوان جامع می شود وضع فاعل برای جزئیات پراکنده زیاد، وضع می شود. کثرت جزئیات ، جزئیات کثیره است نه مصادیق برای یک عنوان کلی . بنابراین، وضع شخصی را اگر بخواهید زیر پوشش اقسام چهارگانه وضع قرار بدهید، وضع شخصی می شود وضع خاص و موضوع له خاص و وضع نوعی می شود وضع عام و موضوع له خاص . در وضع عام موضوع له خاص معیار این بود که متصور حال الوضوع جامع عنوانی است یا عنوان جامع ، تعیین و اختصاص که موضوع له را تعیین می کند متعلق است به جزئیات کثیر. سید الامام فرمود که کثرت جزئیات ، جزئیات کثیره است نه مصادیق برای مفهوم کلی.

توهم شده تراکیب مضافا بر وضع مفردات وضع جدایی دارد

ص: ۱۷۴

۱۳. وضع تراکیب که توهم شده است که مضافا بر وضع مفردات ، تراکیب هم وضع جدایی داشته باشد، اساسی ندارد؛ چون وضع هدفمند است برای غرضی شکل می گیرد، غرض وضع تفهیم معناست. در تراکیب می دانیم که مفردات وضع شده غرض وضع را ایفا می کند. معنا را برای مخاطب می رساند. تراکیب اگر وضع جدایی داشته باشد، لغو محض است. لغویت از دو جهت : ۱. تکرار می شود ۲. غرض وضع وجود ندارد. اما اگر منظور از وضع تراکیب ، وضع هیئت باشد، اشکالی ندارد. وضع هیئت درست است و همان وضع نوعی است. گفتیم که وضع شخصی هم دو قسم است و وضع هیئت هم دو قسم است که نوعی باشد. اگر منظور از وضع تراکیب وضع هیئت باشد که گفتیم وضع هیئت به دو قسم است : وضع مفردات و وضع جملات. یک جمله اسمیه دارای یک نسبت و یک عنوان که برای خود وضعی ندارد. اگر تراکیب را اینگونه معنا کنید، نزاع می شود لفظی. مطالب بحث وضع کامل شد و پس از آن وارد می شویم به بحث علامات حقیقت و مجاز. گفتیم از منقول و مشترک که بحث می کنیم ، اینجا نیست در بحث حقیقت و مجاز است؛ چون منقول و مشترک از اقسام حقیقت است. تتمه بحث وضع : اصول مورد استفاده در بحث وضع ؛ یکی از اصول که شاید مهمترین از اصول به حساب می آید در بحث وضع، عبارت است از اصاله الحقیقه؛

اصاله الحقیقه اصل عقلائی مستحکم است

اصاله الحقیقه اولا- بنیادش محکم است و یک اصل عقلائی است. این اصل عقلائی مستحکم ریشه اش ظهورات است و کاربردش هم در همین بحث وضع است، در قسمت اخیر بحث وضع که دلالت تصدیقیه باشد. اگر کلامی از متکلمی صادر شد ولی ما شک کردیم که مدلول این کلام ، مراد متکلم است یا نیست؟ اصاله الحقیقه می گوید که اصل این است که این مدلول حقیقتا مراد متکلم باشد یا می فرماید که مقتضای اصل این است که مراد متکلم با مدلول لفظ مطابق باشد.

ص: ۱۷۵

اصاله الحقیقه برای تعیین مراد متکلم است نه برای تعیین معنای حقیقی از مجازی

در یک جمله اصاله الحقیقه برای تعیین مراد متکلم بکار می رود . بر عکس آنچه توهم می شود که اصاله الحقیقه معنای حقیقی را از مجازی تشخیص بدهد، نه؛این نیست. اصاله الحقیقه تاثیرگذاری اش در موردی است که شک در مراد متکلم بشود. بنابراین اگر بیانی را صادر از مولی دیدیم، شک کردیم که مراد مولی این بوده یا نبوده، در مقام تقیه بوده یا در مقام مجامله بوده یا در مقام تعارف بوده در این موارد که شک بکنیم اصاله الحقیقه می گوید که اصل این است که مراد مولی همان مدلول کلام است، مدلول کلام مراد مولی است. اگر شک بکنیم که مولی در مقام بیان هست یا مجامله یا تقیه اینجا اصاله الحقیقه جاری است . اما اگر شک بکنیم مولی در مقام تمام بیان است یا در مقام تشریع که اینجا هم اطلاق هست و هم عموم ، اگر آنجا شک بکنیم اصاله الحقیقه کاری نمی تواند از پیش ببرد. وظیفه مجتهد و محقق آن است با فهم خود از تناسب حکم و موضوع که قرینه عمومی هست ، باید احراز کند که مولی در مقام بیان است. شک در مقام بیان بودن مساوی با عدم آن است.

سوال و جواب توهم این است که یک لفظ را شک می کنیم که این معنا معنای مجازی هست یا این معنا معنای حقیقی اش. اگر شک ما بین حقیقی و مجازی قرار داشت، توهم می شود که اصاله الحقیقه جاری بشود. اما اصاله الحقیقه معنای حقیقی ثابت نمی کند به دو دلیل ۱. مثبت آن نیاز به دلیل دارد. ۲. بنای عقلاـ بر این نیست که شک بین حقیقت و مجاز بگویند حقیقت است. اما اصاله الحقیقه جایی است که ما می دانیم معنای حقیقی این است و معنای مجازی فعلا متصور نیست، ولی شک می کنیم که مولی این معنای حقیقی را اراده کرده یا اراده نکرده ، می گوییم اصاله الحقیقه اعلام می دارد که مراد متکلم همین مدلول حقیقی است این مفاد اصاله الحقیقه بر اساس بنای عقلا. اما بیان آن است که مولی در مقام بیان این است که مدلول از ما خواسته ، مرادش هست که منظور از این بیان ، بیان مقام بیان و تشریع نیست که اصاله الحقیقه جایی ندارد. آنجا باید در مقام بیان بودن مولی باید احراز بشود. منظور از اثبات این مطلب که مولی از ما این را خواسته لفظ را می گوید و مدلولش هم معلوم است ، شک می کنیم که مولی این را اراده کرده تا واجب بشود یا مجامله بوده و تقیه بوده می گوییم اصاله الحقیقه آن است که مدلول مراد مولی است.

سوال و جواب : قرائن همیشه جای خود را دارد. اصاله الحقیقه یک اصل عقلائی است موضوعش فقط شک در مراد است. اگر قرائنی بود بر خلاف یا وفاق، قرائن همیشه جای خود را دارد. اصاله الحقیقه موضوعش شک در مراد متکلم است.

اصاله عدم الغفله

اما اصل دوم : اصاله عدم غفلت که سید الاستاد این را می فرماید که از ابتکارات ایشان هست. اگر چنانچه احتمال بدهیم که مولی این مطلب را که می گوید غفلتا گفته باشد، معنایش را قصد نکرده باشد، چیزی در ذهن اش قبلاً بوده که به ما می گوید. مثلا به شاگردانش گفته است که در تعطیلات مطالعه را ترک نکنید، ما آنچنان اهل مطالعه نیستیم آمد اینجا وارد شد گفت مطالعه را ترک نکنید. احتمال می دهیم که غفلت شده و برای شاگردانش گفته است، احتمال غفلت اگر دادیم ، شک در مراد متکلم می کنیم بر اساس احتمال غفلت. یا احتمال می دهیم مدلول کلام مراد متکلم نباشد و سهوی بوده ؛ این احتمال دو قسم است: ۱. احتمال عقلی است ۲. احتمال عقلائی. احتمال عقلی هیچ اعتباری ندارد؛ چون پایین تر از قطع و یقین احتمال عقلی بر خلاف همیشه وجود دارد در هر حجیت معتبره غیر از قطع احتمال خلاف وجود دارد، احتمال عقلی یعنی امکان . اما اگر احتمال عقلائی بود یعنی از اوضاع و احوال و مناسبات یک احتمال نسبتا عقلائی که سهوی شده باشد مثلا سید الاستاد که در موارد مکرر می نویسد سهو من القلم یا سهو در کلامی باشد، سهو و نسیان و غفلت احتمالاتی است که شک در مراد متکلم بوجود می آورد. در تمامی این موارد اصاله عدم الغفله تمام آن شکوک را کنار می گذارد و می گوید به آن شکوک اعتنا نکنید و مدلول کلام ،مراد متکلم است.

ص: ۱۷۷

کلام امام حسین (ع) ۹۱/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

کلام امام حسین (ع)

قال مولانا سید الشهداء علیه السلام فی رسالته الی اخیه : «کان الدنیا لم تکن و کان الاخره لم تزل» ، تمام معرفت و سلوک در این دو جمله است . دنیایی که هستیم فکر کنیم که نیست ، تارک دنیا نباشیم ولی به حوادث و مسائل و رخدادهای دنیا اعتنایی نکنیم، کان الدنیا لم تکن و کان الاخره لم تزل ، دنیا را نادیده و ناچیز و بی اهمیت و انگار نیست و آسوده و راحت و آنچه وظیفه شرعی است عمل بکنیم. و کان الاخره لم تزل ، لم تزل یعنی ثبات همیشگی ، که از الان شروع شده آخرت و تا ابد هم هست. پس آنچه که توجه می کنیم ، باید به آخرت باشد که الان هم هست و تا ابد هم هست.

علائم حقیقت و مجاز

بحث ما درباره علائم حقیقت و مجاز هست. یکی از بحث های بلاغی و ادبی در اصول ، بحث حقیقت و مجاز است. ما در استدلالمان و در استنباطمان نیاز داریم به کشف معنای حقیقی لفظ و از آنجا که معنای مجازی در سطح وسیعی وجود دارد، کثیرامّا شک در معنای حقیقی و معنای مجازی بوجود می آید. و ما برای کشف و روشن شدن معنای حقیقی چه راهی را در نظر بگیریم.

صاحب نظران اصول ۴ علامت نقل کرده اند

صاحبنظران علم اصول درباره به دست آوردن معنای حقیقی از لفظ چهار علامت نقل کرده اند که عبارتند از : ۱. تنصیص معنا ، ۲. تبادر ، ۳. عدم صحت سلب ، ۴. اطراد ، محقق خراسانی تنصیص را نیاورده است . محشی ها این طور فهمیده اند که محقق خراسانی قول لغوی را حجت نمی داند. البته احتمال دیگری هم وجود دارد که شاید محقق خراسانی تنصیص را مرحله قبل از شک می داند ، اگر تنصیص باشد شک در تعیین معنا نیست. اما علامت اول که تنصیص باشد به دو قسم است: تنصیصی که عبارت است از تصریح و بیان روشن نسبت به معنای لفظ . این تنصیص دو قسم دارد: ۱. تنصیص واضع که واضع لغت تصریح کند که این لفظ مثلا لفظ کتاب برای همین اوراق مدونه وضع کردم و اختصاص دادم. در حجیت این تنصیص شکی نیست. این همان علم به وضع هست. شاید نظر محقق خراسانی هم همین قسم باشد ، واضع تصریح کند وضع را، جایی برای تردید باقی نخواهد بود. ۲.تنصیص اهل لغت که در لغت نامه ها ، لغت شناسان تنصیص و تصریح می کنند که مثلا لفظ صعید به معنای وجه الارض است یا معنای لفظ صعید مطلق وجه الارض است.

ص: ۱۷۸

تحقیق در قول لغوی

در اینجا همان بحث معروف پیش می اید که بحث از حجیت قول لغوی است که ان شاء الله در بحث امارات و حجج ما ادله

لبیه را دسته بندی کردیم اجماع و سیره و شهرت و عرف و قول لغوی ، آنجا بحث می کنیم که قول لغوی حجیت دارد یا ندارد. به اندازه مختصری اینجا اشاره کنیم ، تحقیق این است که قول لغوی خالی از اعتبار نیست به دلیل خارجی و داخلی. دلیل داخلی اش این است که لغت شناس اهل خبره است ، از موضع خبرویت معنای لفظ را اعلام می کند و حجیت قول اهل خبره از پشتوانه سیره عقلا برخوردار است. اما نکته بیرونی این است که می بینیم اهل زبان به طور متعارف و در حد متسالم ، برای به دست آوردن معنای یک لفظ به لغت نامه ها مراجعه می کنند، پس این سیره عرفیه است. بنابراین، در تعیین معنای حقیقی برای لفظ تنصیص اهل لغت می تواند راه معتبری باشد.

اولین یا اصلی ترین علامت معنای حقیقی تبادر است

اما راه دوم محقق خراسانی می فرماید علامت تشخیص معنای حقیقی لفظ تبادر است. تبادر اولین یا اصلی ترین علامت از علائم تشخیص معنای حقیقی لفظ به ثبت رسیده . اما معنای تبادر به طور کلی می دانیم که تبادر یعنی معنا به ذهن مخاطب از لفظ انسباق پیدا کند.

تعریف محقق خراسانی تبادر را

محقق خراسانی تبادر را معنا می کند، می فرماید «تبادر انسباق المعنا من اللفظ فی الذهن» ؛ تبادر آن است که تا لفظ را استعمال کنیم، معنا فورا به ذهن آدم منعکس می شود. اما با عبارت واضح تبادر عبارت است از فهم معنا از لفظ بدون قرینه و بدون حالت منتظره، صحبت از سبقت و سرعت و کندی در کار نیست.

ص: ۱۷۹

تبادر به اعتبار حیثیه اضافیه به دو قسم تقسیم می شود

تبادر به اعتبار حیثیت اضافیه به دو قسم تقسیم می شود: ۱. تبادر معنا از لفظ برای شخص جاهل به معنا . ۲. تبادر معنا از لفظ برای اهل محاوره و آشنایان به زبان خاص. اما قسم اول عبارت است از تبادر برای شخص جاهل یا مستعلم ؛ به این معناست که شخصی اهل زبان عربی است ، لفظ صلاه را شک می کند معنای حقیقی اش دعا هست و یا نماز ، استعمالات را می بیند ، در نوشته ها یا می نویسد یا از کسی می شنود و از این استعمالات می بیند که در ذهن خود این شخص از صلاه نماز یا ارکان مخصوصه تبادر می کند. بنابراین تبادر برای شخص جاهل معنا پیدا کرد، به دیگران کار ندارد و تبادر در ذهنش بوجود آمد.

اشکال دور

این قسم اول به اشکال دور روبرو می شود؛ علم به معنای حقیقی یعنی علم به وضع ،توقف دارد بر تبادر و تبادر هم توقف دارد به علم به وضع ؛ چون اگر علم به وضع نداشته باشد که چیزی نمی فهمد. اهل لغت فارسی که از لغت عربی چیزی نمی فهمد و علم به وضع هم به وسیله تبادر به وجود می آید ، پس باید علم به وضع داشته باشد تا ببیند که آن معنایی که وضع شده ، تبادر کند که دور مصرح است.

جواب دور

جواب اجمالی اش این است که علم به وضع ،علم اجمالی به وضع هست که تبادر به آن توقف دارد و آن علم به وضع که توقف به تبادر دارد آن علم تفصیلی به وضع هست. پس موقوف غیر موقوف علیه است و دوری در کار نیست. اما اصل این قضیه ریشه در منطق شفای بوعلی وجود دارد. در منطق شفاء در بحث اشکال اربعه در شکل اول که بدیهی الانتاج هم هست، بعضی از ابناء صوفیه اشکال کرده اند که شکل اول دوری است . مثال معروف که العالم متغیر و و کل متغیر حادث فالعالم حادث . اشکال این است که حدوث عالم توقف دارد به کلیت کبری ، العالم حادث توقف دارد که کل متغیر حادث. از این طرف هم کلیت کبری هم توقف دارد به حدوث عالم ؛ چون تا علم حدوث نباشد ، کبری کلیت ندارد و کلیت آن تمام نیست. تا حدوث عالم نباشد آن کلیت نیست. آن جوابی را که شیخ الرئیس داده است ، اینجا صاحب کفایه داده است. شیخ الرئیس می فرماید حدوث عالم به شکل تفصیلی و درک تفصیلی ،توقف دارد به کلیت کبری اما کلیت کبری توقف دارد به درک حدوث عالم به نحو درک اجمالی. توقف کبری در شکل اجمال است، توقف نتیجه در شکل تفصیل. پس موقوف غیر موقوف علیه است. صحبت اجمال و تفصیل که در بین آمد، تغایر بین دو طرف حکم که بوجود آمد، توقف شی بر نفس شی حل می شود. اما پس از این نکته ، اجمال و تفصیل سه قسم است.

ص: ۱۸۰

سوال و جواب : بحث ما بحث مبنایی است ، دور و تسلسل هست و مباحث منطق و فلسفه است و مبانی است و مبناهای علمی غیر از اعتباریات است. در حقیقت اینها جزء اصول و بنیادهای عقلی است و جزء پایه های فکری است که در اثر مقدمات و مؤخرات و تقدیم ، به عنوان اصول و بنیادها استخراج و معرفی می شود ، اینها قابل جعل و اعتبار نیست. شما بحث علیت را نمی توانید اعتبار کنید یا بحث تناقض را نمی توانید اعتبار کنید. یک اصول مسلم و بنیادی عقلی است که بر آن بینادها و مسائل عقلی مترتب می شود و تنظیم و دور و تسلسل جزء همان مسائل عقلی است که دور و تسلسل از اعتبار بری هست .

اجمال و تفصیل به سه قسم تقسیم می شود

اما اقسام اجمال و تفصیل: اجمال و تفصیل بر سه قسم است: ۱. اجمال و تفصیلی که عبارت است از درک کلی و درک عنوان عام و درک تفصیلی و خصوصیات. اگر درک به شکل کلی و عنوان عام باشد، در بحث های عقلی به آن گفته می شود علم یا درک اجمالی. مثلا می گوییم الانسان جسم که درک عام و کلی بعنوانه نه بشخصه و تفصیل عبارت است از درک مفهوم در شکل کامل با خصوصیات و ماهیت کامل مثلا الانسان حیوان ناطق که با خصوصیت و با جنس و فصل درک شده که درک و علم تفصیلی است . این اصطلاح اهل معقول است . قسم دوم از اقسام علم اجمالی و علم تفصیلی عبارت است از آن اجمال و تفصیلی که از اصطلحات اصول است .در اصول علم اجمالی عبارت است از علمی که در متعلق امر تردید وجود داشته باشد. متعلق ، مردد باشد مثل علم به نجاست احد الانائین بلا تعیین و تفصیل آن است که متعلق علم مشخص باشد مثل علم به نجاست همان یک ظرف مایع به طور مشخص. قسم سوم از اجمال و تفصیل عبارت است از علم ارتکازی و علم التفاتی که این هم از اصطلحات جدید اصولی است ، اگر علم در شکل ارتکاز باشد، یعنی وجودی دارد اما در پیش عالم مورد غفلت قرار گرفته و اما علم التفاتی آن است که عالم به علم خود توجه کند و به معلوم خود نگاه خاصی بکند مثل علم بایع و مشتری به شروط بیع ؛ بایع و مشتری در شکل ارتکازی می دانند که صحت بیع شروطی دارد ، اما یک شرط اگر منتفی شد، مثلا مبیع نقص داشت، علم ارتکازی می شود . علم التفاتی و ملتفت می شود مبیع آن شرط را ندارد و باید فسخ یا بطلان بشود و در همین اصطلاح به علم اول که ارتکازی بود، علم بسیط می گوییم و در علم دوم اصطلاح علم مرکب را به کار می بریم. این اصطلاح اصولی ها بعد از تطور است. پس از که این سه قسم علم اجمالی برای ما روشن شد ببینیم مورد بحث ما از کدام قسم از این اقسام است، اولی یا دومی یا سومی که ادامه بحث جلسه آینده.

علائم حقیقت و مجاز ۹۱/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

علائم حقیقت و مجاز

درباره علائم حقیقت و مجاز بحث کردیم. گفتیم اولین علامت تنصیص که گفته شد و دومین علامت تبادر است که شرح دادیم و گفتیم تبادر معنایش چیست و اقسام آن کدامند و گفتیم که تبادر از حیث اضافه به دو قسم تقسیم می شود و قسم اول آن به مشکل دور گرفتار می شود که علم به وضع تقسیم دارد بر تبادر و تبادر توقف دارد به علم به وضع. محقق خراسانی جواب دور را اعلام فرمودند که توقف تبادر به علم وضع ، به علم اجمالی به وضع هست اما توقف خود علم به وضع به تبادر ، توقف علم تفصیلی است. گفتیم علم اجمالی و تفصیلی سه قسم است: قسم اول عقلی، دوم اصولی، سوم تحلیلی که شرحش را دادیم.

منظور از علم اجمالی و تفصیلی که در رفع تبادر بکار می رود قسم سوم که علم ارتکازی است

منظور از علم اجمالی و علم تفصیلی که ما در تبادر به کار می بریم، قسم سوم آن است یعنی علم ارتکازی و علم التفاتی . علم ارتکازی آن است که انسان علم به شیئ دارد ، اما توجه به آن ندارد مثل اینکه غافل باشد، بعد از توجه یا تذکر یا نیازی که پیش بیاید، توجه می کند و التفات می کند ، آن ارتکازی می شود التفاتی . در دور این قسم از علم اجمالی و علم تفصیلی تطبیق می شود که گفتم این علم اجمالی و علم تفصیلی ، علم بسیط و علم مرکب هم نامگذاری می کنند. در تطبیق می گوییم که تبادر توقف دارد به علم ارتکازی به وضع و علم به وضع در شکل علم التفاتی توقف دارد به تبادر.

ص: ۱۸۲

قسم دوم تبادر عند اهل المحاوره

قسم دوم تبادر ، تبادر معنا از لفظ عند اهل المحاوره. فردی است اهل زبان عربی ، اما تمام الفاظ را که احاطه ندارد، می بیند مردم لفظی را بکار می برند به اسم صلاه صلوا می گویند و اقمت الصلاه می گویند و صلیت می گویند ، مردمی که این صلاه را بکار می برند، معنایش ارکان مخصوصه و نماز است. از این تبادر معنا برای اهل محاوره کشف می کنیم که معنای صلاه همین نماز است. کسی اصلا نه لفظ صلاه را آشناست نه معنای ان را، می آید از اهل محاوره استفاده می کند، تبادر عند اهل المحاوره علامت می شود برای معنای حقیقی. گفتیم تبادر فهم معنا از لفظ بدون قرینه و حالت منتظره ، می بینیم دراهل المحاوره نماز از کلمه صلاه بسیار به خوبی فهمیده می شود که این تبادر است.

قسم دوم که شایع و فراگیرتر از قسم اول است به اشکال دور برخورد نمی کند

آیا از تبادر از قسم دوم به اشکال دور روبرو می شود؟ خیر ؛ برای اینکه کسی که تازه آمده که علم به وضع ندارد ، فقط از طریق تبادر، علم به وضع لفظ برای معنا بدست می آورد. اما اهل محاوره آنها جزء واضعین و اهل آشنایان هستند و اهل شک

و تردید نیستند. بنابراین، قسم دوم تبادر که شایع ترین و فراگرتر از قسم اول است، به اشکال دور روبرو نمی شود. تبادر تقسیم دوم هم دارد ، تقسیم اول به حیثیت اضافیه بود

ص: ۱۸۳

تقسیم به اعتبار منشأ به دو قسم تقسیم می شود

اما تقسـیم تبادر به اعتبار منشا ؛ تبادر به اعتبار منشا به دو قسم تقسیم می شود: ۱. تبادر ناشی از لفظ که در اصطلاح می گوییم تبادر ناشـی از حاق لفظ ، ۲. تبـادری که به توسـط عوامل بیرون از لفظ محقق می شود یا کثرت اسـتعمال یا قرینه و یا کنایات. امـا تبـادری که اعتبار دارد و وضع را ثابت می کنـد و علامت حقیقت می شود، عبارت است از تبادری که از حاق لفظ باشـد، برخواسـته از خود لفظ باشد. این تبادر هم به دو قسم تقسیم می شود: ۱. تبادر بدوی و تبادر حقیقی . تبادر بدوی آن است که در دید ابتدایی یک فهمی از معنا در ذهن می آید، اما پس از تصور و توجه مورد شک و تردید قرار می گیرد که تبادر بدوی اعتبـار نـدارد. امـا قسم دوم از تبادر حاق لفظ ، تبادر حقیقی از حاق لفظ است که تجربه می کنـد ، معنا از لفظ هر کجا تکرار بشود هر قدر مورد توجه دقیق قرار بگیرد، معنا از لفظ به ذهن خطور می کند. این تبادر علامت حقیقت است.

محقق خراسانی می فرماید تبادر در صورتی علامت حقیقت است که شک در استناد نداشته باشیم

محقق خراسـانی می فرمایـد: تبـادر در صورتی حجت است و علامت حقیقت که شک در اسـتناد نداشـته باشـیم، اگر شک در استناد وجود داشت، تبادر از حجیت ساقط می شود.

منظور از شک در استناد یعنی چه؟

ص: ۱۸۴

منظور از شک در استناد، استناد تبادر به حاق لفظ و استناد تبادر به قرینه است. می بینیم صلاه می گویند که معنای شرعی را می فهمد و برداشت می کند اما شک می کنیم که این معنا از خود لفظ بر می آید و یا قرینه ای بوده است مثلا می گویند اینها اهل نماز هستند ؛ قرینه حالیه ، یا قرائن بوده است که ما الان آن را نمی بینیم و پیش اهل محاوره است. در صورتی که شک در استناد به وجود بیاید، محقق خراسانی می گوید تبادر اعتبار ندارد ؛ چون تبادری اعتبار دارد که احراز بشود که از حاق لفظ است، چون احراز شرط هست، شک در استناد که بکنیم به احراز صدمه وارد شده و تبادر از حجیت ساقط می شود.

محقق اصفهانی صاحب فصول می فرماید در مورد شک ما از اصاله عدم قرینه کمک می گیریم

صاحب فصول (۱) می فرماید: ما در مورد شک می توانیم از اصل کمک بگیریم. اصل عبارت است از اصاله عدم قرینه. اصاله عدم قرینه را اینجا به کار بگیریم، نفی قرینه که بشود ، طبیعتا استناد پیدا می کند به حاق لفظ، استناد به قرینه نفی می شود چون اصل عدم قرینه است. قرینه که نبود استناد به آن سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. استناد معین و مشخص به حاق لفظ خواهد بود. بنابراین، با کمک گرفتن از اصاله عدم قرینه شک در استناد به مشکلی روبرو نمی شود.

ص: ۱۸۵

۱- (۱) . الفصول ، ج ۱ ، ص ۳۳.

محقق خراسانی می فرماید این اصاله عدم قرینه اینجا سودی ندارد

محقق خراسانی می فرمایـد: اصاله عـدم القرینه لا تجدی، این اصل در این مورد ، سودی ندارد؛ برای اینکه اصاله عدم قرینه به عنوان یـک اصـل عقلائـی مفـادش تعیین مراد متکلم است. مـا اگر معنای لفظ را بـدانیم ، با علم به معنای لفظ و شک در مراد متکلم ، می دانیم لفظ صـلاه معنایش نماز است ، متکلم که الان صـلاه را بکار می برد شک می کنیم که همین معنای حقیقی را اراده کرده است یـا معنـای مجـازی اش را که دعـا باشـد؟ می گوییم اصـل حقیقت است. بـا اصاله الحقیقه مراد متکلم را به دست می آوریم که می گوییم مراد متکلم همـان معنای حقیقی است. بنای عقلا بر این است که حمل می کننـد مراد متکلم بر معنای حقیقی لفظ. این درست است اما اگر مراد متکلم را بدانیم و شک در مراد نداشـته باشـیم یا شک در اسـتناد داشته باشیم که این تبادر مسـتند به حاق لفظ است یا مسـتند به قرینه است ؟ در اینجا اصل عـدم قرینه، اسـتناد درست نمی کند، برای اثبات اسـتناد نیست . در یک جمله اصاله عـدم قرینه در جهت اثبات اسـتناد معنا به حاق لفظ اعتبار نـدارد، حجیت و اعتبارش درباره تعیین مراد است . اما اگر به عنوان استصـحاب بگیریم، عقلائی نباشـد و شـرعی باشد، استصـحاب عدم قرینه از نوع استصـحاب عدم ازلی و مضافا بر آن می شود مثبت ؛ چون ما در اصاله عدم قرینه ، عدم قرینه در این مثال مفاد لیس تامه است و عدم قرینه در مثـال ما مفاد لیس ناقصه نیست. در این مورد ما حالت سابقه عـدم نعتی نـداریم، ان عـدم ازلی را استصـحاب می کنیم، می گوییم لیس القرینه موجوده که مفـاد لیس تـامه شـد ، وجود قرینه که مـدخول لیس قرار بـدهیم، می شود لیس تـامه. اضـافه یا صفت در قرینه مـدخول لیس نیست تا بشود لیس ناقصه که بگوییم لیس القرینه فی هذا الامر موجوده ، لیس تامه که بود، فقط قرینـه را نفی می کنـد و اثر عقلی نفی قرینـه می شـود اسـتناد بـه حـاق لفـظ کـه ایـن مثبت می شـود و مثبت هم اعتبـار نـدارد. استصـحاب مثبت اگر مـدرکش بنـای عقلاـ باشـد، مثبتاتش حجت است. استصـحابی که می گوییم مثبتاتش حجت نیست آن استصحاب شرعی است.

ص: ۱۸۶

سید الاستاد خوئی: اصاله الحقیقه سه قسم است.

سید الاستاد (۱) می فرماید (با آسان سازی): اصاله الحقیقه به سه قسم است : قسم اول عبارت است از اصاله الحقیقه که حجیت آن بر مبنای ظهور است. این قسم اصاله الحقیقه که از باب ظهور باشد، اعتبار دارد. می فرماید: تبادر معنا از لفظ ظهور درست می کند که می گوییم این لفظ برای این معنا ظهور دارد، بعد اصاله الحقیقه می گوید این ظهور حقیقت است. اصاله الحقیقه از باب ظهور است. قسم دوم اصاله الحقیقه از باب تعبد است که اصل عقلائی نیست ، اصل تعبدی است . این قسم نسبت داده شده به سید مرتضی علم الهدی (۲) . گفته می شود که اصاله الحقیقه یک اصل تعبدی است و اصل تعبدی باید ریشه اش شرع باشد. ما در شرع می بینیم که کتاب و سنت هر کجا لفظ استعمال می شود، استعمالش استعمال حقیقی است. در معالم الاصول شهید تصریح می کند که اصل در استعمال حقیقت است و این رأی سید مرتضی است؛ هر کجا استعمال را ببینید اصل در استعمال ،استعمال حقیقی است و تعبد هم هست ، قرآن و سنت همین است. معنای مجازی نیاز به قرینه یا نیاز به علم دارد. علم داشته باشیم که معنا ، معنای حقیقی نیست یا قرینه داشته باشیم که معنای حقیقی اراده شده و الا استعمال علامت حقیقت است. اگر استعمال علامت حقیقت باشد که ما دیگر نیاز به تبادر نداریم و کار سهل و آسان می شود. اما تحقیق در بستر اصول پیش صاحبنظران این است که می گویند استعمال اعم از حقیقت است و اصاله الحقیقه به معنای تعبدی مورد تایید صاحبنظران نیست. قسم سوم : اصاله الحقیقه به معنای اصل عقلائی که در جهت تعیین مراد متکلم بکار می رود. سید الاستاد می فرماید قسم سوم از محدوده بحث ما بیرون است. اصاله الحقیقه به عنوان یک اصل عقلائی که در مقام شک در مراد به کار می رود ، از وادی بحث حقیقت و مجاز خارج است.

۱- (۲) . مصباح الاصول ، ج ۱، ص ۱۳.

۲- (۳) . الذریعه فی الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۳.

اصاله الحقیقه و اصاله عدم قرینه دو تعبیر از یک حقیقت است

این نکته هم روشن شد که اصاله الحقیقه با اصاله عدم قرینه دو تعبیر از یک مطلب است که شرحش را دادیم. سید الاستاد یک سوال و یک جوابی را اینجا مطرح می فرمایند، سوال این است که تبادر که حقیقت موجود را ثابت می کند، ما که بلاغت محض که بحث نمی کنیم، ما این بلاغت را آورده ایم و استخدام می کنیم در خدمت قرآن و سنت ، این لفظ را در عصر موجود که می بینیم این معنا از آن تبادر می کند، تبادر می گوید معنای حقیقی برای این لفظ الان در این عصر این است ، ممکن است کثرت استعمال بوده یا ممکن است قبلاً قرینه ای بوده . اولاً می فرماید که احتمال خلاف که اعتبار دارد، آن احتمالی است که عقلائی باشد، احتمال ضعیف عقلی اعتبار ندارد. پس احتمال خلاف یا شک در استناد باید در حد عقلائی باشد و الا اعتبار ندارد. ثانیا ما در عین حالی که حقیقت فعلیه ثابت می شود اما می توانیم این را امتداد بدهیم تا کتاب و سنت از طریق اصل استصحاب قهقرائی . یک اشکال و جواب این جا بود که ادله استصحاب، استصحاب معمولی و متعارف را شامل می شود ، هم موارد و هم فهم عرف و شرع، شاهد این مدعاست که استصحاب حالت سابقه باشد و شک لاحق و یقین سابق.

استصحاب قهقرائی در مورد بحث حجت است

اما استصحاب معکوس و قهقرائی ، که شک ما سابق و یقین لاحق هست مثلا الان یقین داریم ، شک داریم در گذشته که همین معنا بوده یا معنای دیگر ، با استصحاب قهقرائی می خواهیم ثابت کنیم، که این استصحاب دلیل اعتبار ندارد. صحاح زراره که شامل این استصحاب نمی شود. در عین حالی که صحاح زراره شامل این استصحاب نمی شود، این استصحاب معتبر است؛ چون استصحاب ثابت است بر اساس بنای عقلا. بر اساس بنای عقلاء استصحاب معتبری است و همین حقیقت فعلی را استصحاب می کنیم تا زمان معصوم .

نکته: استصحابی که در حد اماره است مثبتاتش حجت است نه آنکه در حد اماره نیست

این یک نکته باقی ماند که استصحاب عدم قرینه را می گوییم مثبت است اما بنای عقلاست، استصحاب که بر اساس بنای عقلاـ باشد، مثبت اش هم حجت است. جوابش این است که استصحاب که برگرفته از بنای عقلاـ باشد، دو قسم است: ۱. استصحابی که در حد اماره است و دلیل آن بنای عقلای هست، ان استصحاب مثبتاتش حجت است. اما استصحابی که در حد اماره نیست و بنای عقلا هم پشتوانه اش هست، در حد یک بنای ضعیف و ناتوان عقلاست که فقط مؤدای آن را ثابت می کند و لوازمش را ثابت نمی کند و در مورد مسئله ما استصحاب عدم قرینه فقط نفی قرینه می کند. توان ندارد که بتواند لوازم آن ، استناد به حاق لفظ را ثابت کند. بنابراین، تبادر علامت حقیقت هست و معنا و اقسام گفته شد اما تحقیق درس آینده.

تحقیق درباره تبادر ۹۱/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

ادامه بحث درباره علائم حقیقت و مجاز . دومین علامت از علائم حقیقت و مجاز عبارت است از تبادر که تبادر را بحث کردیم . معنا و اقسام و نتیجه آن بیان شد.

تحقیق درباره تبادر

تبادر قسم دوم علامت حقیقت است

اما تحقیق این است که تبادری که به عنوان علامت تشخیص معنای حقیقی مورد استفاده قرار می گیرد عبارت است از تبادر قسم دوم که تبادر معنا برای اهل محاوره بود. این تبادر علامت حقیقت است و گفتیم این قسم از تبادر به اشکال دور بر نمی خورد.

ص: ۱۸۹

اشکالات وارد بر تبادر به معنی قسم اول

اما قسم اول از تبادر که عبارت بود از تبادر معنا برای شخص متتبع ، آن قسم با دو اشکال از دایره ساقط است؛ اشکال اول این است که تبادر قسم اول دور از واقعیت است، با توجه به واقع کسی که علم به وضع داشته باشد و لو اجمالا، آن منتظر تبادر نخواهد بود و او تبادر را شخصا تجربه نمی کند بلکه با داشتن علم اجمالی به وضع و کمک گرفتن از توجه به معنای حقیقی لفظ می رسد؛ چون که گفتیم علم اجمالی و علم تفصیلی در تبادر از قسم سوم است، علم اجمالی یعنی ارتکازی و علم تفصیلی یعنی التفاتی. کسی که علم ارتکازی دارد با التفات می شود التفاتی و تفصیلی و نیاز به تبادر ندارد ؛ چون علم ارتکازی علم است در هاله غفلت، با یک توجه غفلت مرتفع می شود و علم تفصیلی می گردد، بنابراین، نیازی به تبادر ندارد. اشکال دوم این است که گفتیم تبادر از قسم اول به دور روبرو می شود که جوابش را شیخ الرئیس داد که با اجمال و تفصیل . تحقیق این است که دور با اجمال و تفصیل حل نمی شود، علم اجمالی هم علم است و علم تفصیلی هم علم است ، تفاوت در

تشخیص متعلق است ، موقوف و موقوف علیه علم است، لذا بعضی از علائم اعاظم می گویند که تبادر را از علامت حقیقت کنار بگذارید و تحقیق این شد که تبادر قسم اول را کنار بگذارید اما تبادر قسم دوم نه دوری است و در عین حال متعارف است و علامت حقیقت ، بحث تبادر کامل شد.

ص: ۱۹۰

علامت سوم عدم صحت سلب

علامت سوم عدم صحت سلب بر اساس قول مشهور اما بر اساس کفایه الاصول علامت دوم. عدم صحت سلب علامت تشخیص معنای حقیقی است یعنی یک لفظ اگر از یک معنا سلبش صحیح نبود، دلیل بر این می شود که آن لفظ بر آن معنا حقیقت است .

تعبیر صاحب کتاب صحت حمل و عدم صحت حمل

محقق خراسانی عدم صحت سلب را تفسیر کرده است به صحت حمل . لفظ از معنا یا محمول از موضوع ، سلبش صحیح نباشد یعنی حملش درست و صحیح باشد مثل اینکه بگوییم اسد مفترس است. در اینجا محمول بر موضوع حملش درست و صحیح به نظر می رسد، اما اگر بگوییم «اسد رجل شجاع» می بینیم که سلبش صحیح است یعنی «اسد لیس برجل شجاع» که این استعمال صحیح است. پس صحت سلب علامت مجاز و عدم صحت سلب علامت حقیقت است که به تفسیر صاحب کفایه صحت حمل علامت حقیقت و عدم صحت سلب علامت مجاز است. صحت حمل یک معنای ساده ای هم داریم که اسلوب ما ساده سازی است، در بحث حقیقت و مجاز با بیان ساده می توانیم بگوییم استعمال درست و استعمال نادرست. هم صحت حمل می شود استعمال درست مثل اسد حیوان مفترس و استعمال نادرست اسد رجل شجاع . به این مناسبت حمل را معنا و اقسام آن را بیان کنیم.

معنی حمل چیست؟

معنای حمل عبارت است از نسبت دادن محمول به موضوع و برقراری ارتباط بین دو کلمه ای که رکن باشد مثل زید قائم ،این حمل است، ایجاب و تحقق نسبت بین الکلمتین الرکنین.

ص: ۱۹۱

شرط حمل

اما دو تا شرط صحت حمل دارد : ۱. وحدت در وجود که در حقیقت همان ارتباط است؛ شرط اول حمل ، اتحاد وجودی است یعنی برقراری رابطه در خارج مثل همین زید قائم ، اگر ارتباط وجودی نباشد مثل زید حجر . ۲. تغایر به نحوی از انحاء ؛ باید موضوع و محمول یا منتسبین مغایرت داشته باشد و الا حمل شی علی نفسه می شود که یا باطل است یا لغو مثل اینکه بگوییم «الانسان انسان». اگر در تعابیر آمده باشد که حمل بر یک لفظ بر خود آن لفظ ، ادباء به توجیه دست زده اند مثل مصرع مشهوری است که «انا ابو المنهال و شعری شعری» من همان ابومنهال مشهور هستم و شعر من شعر من است. در توجیه این گفته اند که منظور از شعر اول شعری الان شعری فی ما مضی . وحدت از یک جهتی و تغایر هم از جهت دیگر شرط صحت حمل است.

اقسام حمل

اما اقسام حمل : به طور مشهور و معروف حمل به دو قسم است : ۱. حمل اولی و ذاتی؛ ۲. حمل شایع صناعی. حمل اولی ذاتی عبارت است از حمل ذاتیات بر ذات ، در این حمل وحدت مفهومی وجود دارد و وحدت وجودی مثل «الانسان حیوان ناطق» که حیوان ناطق ذاتیات انسان است. اولی می گوید به جهت اینکه اول ما صدق است و ذاتی می گوید برای اینکه ذاتیات حمل بر ذات . این حمل و این قضیه اختصاص دارد به تعریف ماهیت، ماهیت را که تعریف بکنند و جنس و فصلش را بیان کنند، قضیه در شکل اولی و ذاتی می آید که تعریف تعریف ماهیتی است. در اینجا سوال پیش می آید که هم تغایر شرط است که حیوان ناطق عین انسان است مفهوما ، پس به چه صورت این را می توانیم حمل کنیم و صحت سلب داشته باشیم؟ جوابش اجمال و تفصیل است؛ انسان مفهومش بالاجمال اعلام میشود و حیوان ناطق مفهومش با تفصیل یعنی یک حقیقت در قالب لفظ انسان به شکل اجمال قرار دارد و همان ماهیت در قالب لفظ حیوان ناطق به تفصیل بیان می شود. تغایر که در شکل اجمال و تفصیل بود کافی است برای صحت حمل. اما حمل شایع صناعی که عبارت است از ارتباط محمول با موضوع یا وحدت وجودی فقط، اما وحدت مفهومی در کار نیست. گفته می شود که حمل شایع صناعی در این اسم یاد می کنند به این جهت است که شیوع دارد و کثرت ، صناعی می گویند به جهت اینکه صنعت دانشمندان است در ادب و تراکیب
.

حمل شایع صناعی به دو قسم تقسیم می شود

حمل شایع صناعی دارای دو تقسیم است :

حمل شایع صناعی به اعتبار نحوه ارتباط محمول و موضوع به سه قسم تقسیم می شود

۱.تقسیم به اعتبار نحوه ارتباط محمول و موضوع در خارج ، به این اعتبار حمل شایع صناعی سه قسم است: ۱. حملی که ارتباط آن حلولی باشد مثل «زید أبیض» که لون حلول می کند در جسم ، ارتباش ارتباط حلولی است، حلول یعنی وارد می شود در اوصاف ماهیت. ۲. ارتباط صدوری مثل «زید کاتب» این ارتباط صدوری است که کتابت از زید به عنوان یک فعل صادر می شود. ۳. ارتباط انتزاعی مثل «زید مالک» ملکیت انتزاع می شود از انسان و مالی که در ملک اوست، منشا انتزاع دارد. اما اگر قسم چهارم عنوانی را اعتبار کنیم مثل اینکه «زید رئیس» این را در اقسام حمل وارد نکرده اند هر چند امکان ورود وجود دارد؛ بر ای اینکه سر عدم ورود این است که اعتبار هیچ گونه حقیقت و ریشه ای در خارج ندارد اما امر انتزاعی نیاز به منشا دارد و در اعتبار نیاز به منشا ندارد از آنجایی که هیچ گونه ای ریشه ای در واقع ندارد شاید صاحبنظران این را کنار گذاشته اند.

تقسیم دوم به اعتبار نوع وجود است

اما تقسیم دوم عبارت است از تقسیم شایع صناعی به اعتبار نوع وجود ، اتحاد وجودی است اما نوع وجود برای موضوع و محمول مختلف است. قسم اول عبارت است از وجود بالذات برای موضوع و محمول مثل حمل مفاهیم متاصله بر افراد مثل زید انسان که حمل شایع است برای اینکه مفهوم زید با مفهوم انسان متغایر است . قسم دوم عبارت است از وجود بالذات برای موضوع و وجود بالعرض نسبت به محمول مثل «زید قائم» زید در خارج وجودش بالذات است و قائم وجودش بالعرض است و نسبت داده شده است یک عرض به ذات ، قیام نسبت داده شده به ذات و عنوان مشتقی شکل گرفته به نام قائم می شود وجود بالعرض . قسم سوم وجود بالعرض برای موضوع و محمول یعنی وجود موضوع و محمول در خارج وجود بالعرض هستند مثل الکاتب متحرک الاصابع .

محقق خراسانی می فرماید صحت حمل علامت حقیقت است

محقق خراسانی می فرماید: اگر صحت حمل بود علامت حقیقت است، یک لفظ را می بیند که استعمال می شود حمل معنا بر آن لفظ صحیح است، صحت آن علامت حقیقت است و مشهور هم همین است.

اما سید الاستاد خوئی می گوید صحت حمل و عدم صحت سلب علامت حقیقت نیست در مجاز هم درست است

اما سید الاستاد (1) می فرماید صحت سلب و عدم صحت سلب ربطی به حقیقت و مجاز ندارد ؛ برای اینکه در صحت حمل که علامت حقیقت اعلام می کنید فقط اتحاد وجودی کافی است ، در معنای مجازی هم اتفاق می افتد و صحت حمل، معنای حقیقی لفظ را معنا نمی کند و یک اتحاد وجودی است. به عبارت دیگر صحت حمل ناظر به برقراری ارتباط بین محمول و موضوع است، بحث حقیقت و مجاز ناظر به اثبات معنای حقیقی برای لفظ است و کثیرا ما حملی نیست، یک لفظی است مثل لفظ صعید اگر بگویید که اینجا حمل اولی درست می کنید که «الصعید مطلق وجه الارض» می گوییم این تعریف هست و بیان ماهیت و این جزء بحث های منطقی و فلسفی است که جنس و فصل بیاوریم و ماهیت ذات را روشن کنیم . قبلا باید آشنا باشیم که ذاتش این است و ذاتیاتش این است و بعد از آشنایی به ذات و ذاتیات ، ماهیت را معرفی کنیم، ربطی به حقیقت و مجاز ندارد. بنابراین ، حمل شی بر شکل حمل اولی یا به شکل شایع صناعی مسیرش جدا از مسیر حقیقت و مجاز است که لفظ به معنای خود استعمال می شود و آن معنا ، معنای حقیقی است یا معنای مجازی است، دو وادی و دو مسلک جدا از هم هستند، ربطی ندارد تا شما از صحت سلب این مطلب را استفاده کنید . گاهی از اسد، حیوان مفترس به ذهن می اید که بگوییم «الاسد حیوان مفترس» است ، اما این درست به ذهن رسیدن ، تبادر است ، از راه تبادر که صحت حمل اعلام می کنید، معنای حقیقی به دست می آید ولی آن تبادر است. از طریق صحت حمل نیست .

۱- (۱) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۱۲.

اما تحقیق

صحت حمل علامت تشخیص معنای حقیقی است فی الجمله

تحقیق این است که حمل شایع صناعی که اصلا و اساسا از مرحله ساقط است ؛ برای اینکه حمل شایع صناعی تغایر مفهومی داشت پس یکی معنای دیگری نبود، زید قائم است ، در حمل شایع صناعی که تغایر مفهومی است که اصلا ربطی به اثبات معنای حقیقت ندارد، موضوع و محمول دو معنای متغایر است مثل «زید قائم». اما در حمل اولی و ذاتی مثل «اسد حیوان مفترس» وحدت مفهومی که وجود دارد، علامت حقیقت می شود منتها فی الجمله در جایی که تبادر کند ، ما می گوییم لا مشاحه فی الاصطلاح ؛ صحت حمل اولی و ذاتی علامت حقیقت است ، آنجا تبادر هم هست. سید الاستاد از زاویه تبادر بگوید علامت حقیقت و مشهور و محقق خراسانی از زاویه صحت حمل علامت حقیقت است و مسلک ما هم جمع بین آراء هست، صحت حمل علامت تشخیص معنای حقیقی است فی الجمله حمل اولی و ذاتی.

تکمیلی درباره عدم صحت سلب ۹۱/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

تکمیلی درباره عدم صحت سلب

توضیح تکمیلی درباره عدم صحت سلب که صحت حمل مثل تبادر به دو قسم است: قسم اول صحت حمل عند المتتبع و صحت حمل عند اهل المحاوره و اشکال دور که در تبادر مطرح بود، در صحت حمل هم مطرح می شود و جواب همان جواب بود که صحت حمل توقف دارد به عمل اجمالی به وضع و علم تفصیلی به وضع توقف دارد به صحت حمل، موقوف غیر از موقوف علیه هست.

ص: ۱۹۵

علامت سوم اطراد

سومین علامت از علائم تعیین معنای حقیقی برای لفظ عبارت است از اطراد ؛ محقق خراسانی تبادر را معنا کرد: « انسباقه الی الذهن»، عدم صحت سلب را معنا کرد : صحت حمل، اما اطراد را معنا نمی کند.

اطراد نزد اصولین چند معنی دارد

محشی ها و صاحبنظران اطراد را به معنای اصولی چند معنا کرده اند: معنای اول اطراد عبارت است از شیوع و سریان ؛ اطراد یعنی یک لفظ نسبت به معنایش در موارد متعدد و متکثری سریان دارد و فراگیر است ، دارای گستره وسیعی است مثل «الصلاه ارکان مخصوصه» برای جمع در هر زمان و هر مکان به همین معنا استعمال می شود ، این شیوع و فراگیری است. معنای دوم گفته شده است یعنی استقراء که این شاید بهترین معناست که این معنا را مرحوم استادنا العلامه شیخ صدرا باکویی

می فرماید مثلا لفظ صلاه را که به معنای ارکان مخصوصه دیدید، جستجو و تتبع کنید ، ببینید هر کجا این استعمال را دارد یا نه؟اگر دیدید همه جا بر حسب استقراء ، لفظ همین و معنا همان ، اطراد محقق است و استقراء در حدی که اطمینان بیاورد از باب اطمینان معتبر می دانیم نه از جهت حکم عقل فلسفی ؛ استقراء که در فلسفه اعتبار ندارد برای اینکه استقراء ممکن نیست تا قطعی بشود، استقراء ناقص ،احتمال خلاف در آن هست پس حکم عقلی قطعی به توسط استقراء ثابت نمی شود ، اما استقراء اگر در حدی باشد که اطمینان بیاورد ، از جهت اطمینان اعتبارش را خواهد داشت. معنای سوم که سید الاستاد می فرماید اطراد یعنی تکرار؛ لفظ در معنای خودش به نحو استعمال صحیح تکرار شود.

ص: ۱۹۶

جایگاه اطراد نزد محققین

بعد از که معنای اطراد معلوم شد ، ببینیم صاحبنظران اصول درباره اطراد چقدر جایگاه قائلند. محقق قمی (۱) و صاحب فصول (۲) و حتی سید مرتضی (۳) می فرمایند اطراد علامت تعیین معنای حقیقی لفظ است،این حرف مشهور است.

نظر محقق خراسانی درباره اطراد در لفافه است

محقق خراسانی درباره اطراد در لفافه سخن می گوید لذا گفته می شود که ایشان اطراد را علامت نمی داند ، اما چیزی تصریح نمی کند، اما در عبارت نیامده ، آنچه در عبارت ایشان آمده این است که «ذکر الاطراد علامه للحقیقه» ، بعد یک اشکال و یک جواب ارائه می کند ؛ اشکال این است که اطراد در مجاز هم هست ، وقتی می گویید «زید اسد» به اعتبار شجاعت زید ، این قرینه که علاقه شخصی است نه علاقه نوعی ممکن است فراگیر باشد و موارد دیگر را هم شامل بشود، اگر عمرو شجاع بود ، بکر شجاع بود، احمد و محمود شجاع بود، می شود بگوییم احمد اسد ، مسعود اسد ، به اعتبار شجاعت ، اطراد و فراگیری است ، پس علامت حقیقت نمی شود. این اشکال را که می کند ،جواب را خود ایشان می فرماید: علائق مجازات دو گونه است : علاقه نوعی و علاقه شخصی؛ اگر علاقه شخصی باشد چنانکه گفتیم شجاعت اطراد قابل انکار نیست ، اما در مجازات در بحث علائق در ادب و بلاغت ، علاقه نوعی اعلام می شود. علائق نوعی یعنی فقط مشابهت مثلا به جهت مشابهت زید اسد است ، مشابهت که علاقه شد دیگر اطراد ندارد مثلا فرد دیگری را بخاطر هیبت که دارد بگوییم اسد است اطراد ندارد . نوع علاقه اطراد اعلام نمی کند، پس می فرماید اطراد علامت حقیقت است برای اینکه در مجازات به اعتبار علاقه نوعی اطراد نیست هر چند به اعتبار اعتبار شخصی اعتبار دیده می شود.

۱- (۱) . قوانین الاصول ، ج ۱ ، ص ۳۲.

۲- (۲) . الفصول ، ج ۱ ، ص ۳۸.

۳- (۳) . الذریعه الی اصول الشریعه ، ج ۱ ، ص ۱۰.

قیدی که صاحب فصول اضافه می کند بر اطراد

بعد از این اشکال و جواب ، اضافه می کند که بعضی از محققین مثل صاحب فصول برای رفع این اشکال یک قید اضافه می کند، می فرماید: اطراد علی وجه الحقیقه ، پس اگر گفتیم با این قید اطراد مجازی از دایره خارج می شود ، دیگر آن اطراد علی وجه الحقیقه نیست.

محقق خراسانی می فرماید این قید اشکال دور را در پی دارد

می فرماید: درست است با این قید، اطراد مجاز از دایره بیرون می رود اما به اشکالی برمی خورد که قابل حل نیست و آن اشکال عبارت است از اشکال دور ؛ توقف قید بر مقید و توقف مقید بر قید ؛ اطراد مقید به علی وجه الحقیقه توقف دارد به علی وجه الحقیقه ، علی وجه الحقیقه هم توقف دارد بر اطراد علی وجه الحقیقه، این توقف شئ علی نفسه هست و قابل علاج هم نیست.

اما جواب دور اطراد عند المتتبع دور است نه عند اهل المحاوره

اگر بگویید اجمال و تفصیل، ایشان می فرماید : لا یمکن التفصی ، اجمال و تفصیل راه ندارد؛ چون در بحث تبادر و عدم صحت سلب ، اجمال و تفصیل به منشأ تبادر تعلق داشت که علم بود و اینجا موقوف و موقوف علیه، خود علامت و ذو العلامت است نه منشأ آن. توضیح بحث: تبادر توقف داشت به علم اجمالی به وضع و علم به تفصیلی وضع توقف داشت به تبادر، اما اینجا توقف به منشأ بود؛ علم به تبادر و علم به وضع ، اما اینجا خودش هست ؛ وجه حقیقت یعنی حقیقت بودن توقف دارد بر اطراد مقید به این قید و خود اطراد مقید توقف دارد مستقیما به این وجه حقیقت ، پس این دور قابل حل نیست. اما در تبادر دو قسم است: قسم اول تبادر عند المتتبع این مستلزم دور است ، اما تبادر عند اهل المحاوره مستلزم دور نیست، اطراد عند المتتبع مستلزم دور است و این اتفاق کمی است و ثانیا اگر فرض کردیم متتبع علم ارتکازی دارد با توجه می شود التفاتی ، نیاز به تبادر و صحت سلب و اطراد ندارد، بنابراین قسم دوم که در تبادر و صحت سلب بود در اطراد هم هست؛اطراد عند اهل المحاوره؛ فردی عرب زبان، می داند صلاه یک لفظی است که شنید ولی احاطه به کل الفاظ که ندارد، می بیند این صلاه شیوع دارد یا استقراء می کند که صلاه ارکان مخصوصه است،اطراد عند اهل المحاوره است و اهل محاوره عالم به وضع هستند و این جاهل به وضع از اطراد عند اهل المحاوره معنای حقیقی را به دست می آورد. مرحوم محقق خراسانی به همین مقدار اکتفا می کنند و می فرمایند که اگر قید بیاوریم ، مشکل دور هست و قابل حل هم نیست، دیگر نگفته است اطراد علامت حقیقت هست یا نیست. محشی ها این را فهمیده اند که منظور ایشان این است که اطراد علامت حقیقت نیست.

سید الاستاد خوئی در مصباح الاصول می فرماید اطراد به معنی تکرار صحیح لفظ علامت حقیقت نیست بلکه لازم اعم است

اما در همین رابطه سید الاستاد (۱) می فرماید: استعمال صحیح لفظ که در یک معنا تکرار بشود، اطراد به این معنا، علامت حقیقت نیست بلکه لازم اعم است و لازم مساوی و لازم خاص نیست؛ چون که اینگونه اطراد در مجاز هم ممکن است، قرینه ای هست ولی لفظ در معنا استعمال صحیح دارد و در موارد متعددی آن استعمال صحیح تکرار می شود، در مجاز هم هست، پس اطراد به این معنی لازم اعم است و علامت برای تعیین معنای حقیقی نیست.

می فرماید اطراد فی الجمله علامت حقیقت است ، فی الجمله یعنی موجب اطمینان شود

در آخر یک استدراکی می کند و وجهی اعلام می کند که اطراد علامت حقیقت است فی الجمله ؛ می فرماید: اگر اطراد را به اعتبار هدف و فائده آن در نظر بگیریم و بگوییم اطراد تکرار در استعمال صحیح هست تا بدان حد که موجب حصول اطمینان بشود، در این حد قابل انکار نیست چنانچه طریق اهل لغت و طریق اطفال بر این است. لفظی را می بیند یک بار پدر به یک معنا بکار برد بار دیگر مادر بار دیگر برادر، از این استعمال مکرر اطمینان حاصل می کند بعد خودش همان لفظ را بر همان معنا بکار می برد، این مقدار قابل انکار نیست اما دائمی نیست، احیانا احتمال ضعیفی در اینجا هست که ممکن است این استعمال قرینه ای داشته و ما از آن قرینه با خبر نیستیم. اگر اینگونه باید شرح بدهیم که اگر قرینه ای در اصل بوده ولی الان در دست نیست ، لفظ با معنا ارتباط خودش را پیدا کرده ، تعینی شده، اشکال ندارد و قرینه ای هم باشد، الان که قرینه ای در کار نیست و استعمال هم صحیح است مکررا ، لفظ قالب معنا در آمده ، قرینه هم وجود ندارد، در اصل اگر هم بوده کنار گذاشته شده و وضع تعینی می شود. اما اگر احتمال بدهید که قرینه باشد در همه این موارد ولی مستعمم به آن قرینه آشنا و آگاه نیستید ، این احتمال را می فرماید: احتمال بسیار ضعیفی است و عقلائی نیست و عقلی است ، به احتمال عقلی اعتنا نمی شود، بنابراین ایشان می فرماید اطراد فی الجمله علامت حقیقت است ؛ در صورتی که حصول اطمینان بشود. اما بعد از این شرحی که داده شد رسیدیم به صفحه تحقیق، ببینیم علی التحقیق اطراد به چه معناست و چه فائده و هدفی دارد ، شرح این معنا درس آینده.

ص: ۱۹۹

۱- (۴) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۱۷.

بحث تکمیلی درباره اطراد ۹۱/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث تکمیلی درباره اطراد

بحث تکمیلی درباره اطراد؛ گفتیم مشهور این است که یکی از علائم تعیین معنای حقیقی برای لفظ اطراد هست، اقوال و توضیحاتی را درباره اطراد گفتیم.

نظریه جدید نظر امام خمینی است

مطلبی که به عنوان نظر جدید در این رابطه می توانیم اعلام کنیم رأی امام خمینی (۱) است که می فرماید علامت حقیقت و مجاز فقط یک چیز است و آن عبارت است از تبادر ، اما صحت حمل و اطراد علامت حقیقت نیستند؛

برگشت اطراد به تبادر است

برای اینکه صحت حمل که همان عدم صحت سلب هست باید مسبوق به تبادر باشد؛ تبادری وجود داشته باشد تا صحت حملی باشد، ما از کجا بفهمیم که صحیح هست، ملاک این صحت ، تبادر است پس باید تبادری باشد تا صحت حمل را درک کنیم و به دست بیاوریم که این اطراد به معنای شیوع یا فراگیری به این معنا که شیوع یعنی موارد کثیری را استقراء و تتبع می کنیم، می بینیم لفظ در معنای مورد نظر که استعمال درست دارد، این اطراد است، این استعمال درست از تبادر است ، پس اطراد کثرت موارد تبادر و برمی گردد به تبادر .

تبادر انسباق نیست ظهور لفظ در معنی است

بعد می فرماید تبادر سبقت نیست که محقق خراسانی معنا کرده است ، تبادر ظهور لفظ در معناست.

ص: ۲۰۰

۱- (۱) . تهذیب الاصول ، ج ۱ ، ص ۸۳.

اما تحقیق این است که این برگشت مثل برگشت اصول به اصاله الظهور است

اما تحقیق این است که فرمایش ایشان مشابه بحثی است که ما در اصول لفظیه می گوییم که تمام اصول لفظیه برمی گردد به اصاله الظهور؛ اصاله الحقیقه و اصاله عدم نقل و اصاله الاطلاق همه این اصول برمی گردد به اصاله الظهور اما در عین حال اصول استقلال خودشان را دارند ، بنابراین، اولا ظهوری که ایشان فرموده اند ، آنچه رایج است این است که ظهور بین لفظ و معنا نیست ، ظهور در جملات و تراکیب است، در بین لفظ و معنا تبادر است، ظهورات در بیان کامل و جملات ترکیبی است. اگر منظور از ظهور فهم باشد لا مشاحه فی الاصطلاح که گفتیم منظور از تبادر، فهم معنا از لفظ است، بنابراین همان طوری

که اصول دیگر برمی گردد به اصاله الظهور ، علائم دیگر هم برمی گردد به تبادر اما هر اصلی مثل اصاله عدم نقل و اصاله الاطلاق جایی دارد ، مکانی دارد و موقعیتی دارد، از صحت حمل فقط از دید حمل لفظ بر معنا مورد توجه قرار می گیرد ، اطراد از جهت استغراق و صحت استعمال یکسان مورد توجه قرار می گیرد هر چند با تبادر بی ارتباط نباشد .

حرف امام خمینی درست است ولی برای کلام مشهور هم وجهی است

در هر صورت فرمایش ایشان درست است منتها توضیحی که داده شد، حرف مشهور هم وجهی برای خود دارد.

سوال و جواب : ثمره بحث این است که ما اگر تبادری نداشتیم و از یک لفظ نتوانستیم مستقیما معنایش را بفهمیم ، آنوقت استقراء می کنیم چون نتیجه این می شود که استقراء یا اطراد معنای دیگری هست، اما اگر گفتیم اطراد فقط تبادر است، تبادر نداشتیم هیچ کاری برای حل مشکل دیگر نداریم.

ص: ۲۰۱

سوال و جواب: فرمایش امام اولا اکثر موارد برمی گردد و ثانیا بعضـی از موارد اگر هم برنگردد مشکلی ایجاد نمی کند مضافا براینکه می توانیم بعض موارد بعد از دقت بر گردد.

نکته تبادر در دستر\س عموم است اما اطراد کار خواص است

فرق اصـلی دیگری که از مشهور استفاده میشود این است که تبادر در دسترس عموم است، اطراد کار خواص هست، در عموم لفـظ و معنـا ، نیـاز به خبرویت و نیـاز به اجتهاد و نیاز به فهم خصوصـیات و مقـدمات و مؤخرات نـدارد، اما اطراد برای خواص هست، بایـد بـدانیم شـیوع و صـحت اسـتعمال و اسـتقراء مقـدماتی است که برای خواص هست. امـا تحقیق : در صـفحه تحقیق چیزی که به چشم می خورد این است که اطراد خودش معنای مخصوص و معینی دارد ، باب ثلاثی مجردی و باب افتعال ، لغتا معنـای وضـعی و معینی دارد؛ طرد یعنی ترک ، بـاب افتعال اطّرد که اصـلش تاء بوده ، طاء با تاء قریب المخرج است ادغام می شود که اطترد بوده. اطّرد در لغت المصـباح المنیر می فرماید اطرد الحد أی تتابعت افراده یعنی شامل بودن کلی نسبت به افراد خودش به طور یکسـان و مساوی ، کلی نسـبت به افراد خودش شـمول دارد به طور یکسان مثل انسان که مطرد است نسـبت به افراد، زیـد و عمرو و احمـد و محمود، همه اینها در یک حد و یک شـکل مشـمول عنوان انسان است؛ انسانی که به زید صدق می کنـد بـا انسـانی که به عمرو صـدق می کنـد، هیـچ فرقی نـدارد و این معنـا نقـل هم نشـده یعنی از معنـای لغـوی به معنـای اصـطلاحی انتقـال پیـدا نکرده و اگر هم شـک بکنیم اصـل عقلاـئی داریم یعنی اصـل عـدم نقـل.، یک مویـد هم داریم محقق اصفهانی صاحب نهایه الدرایه (۱) می فرماید: اطراد تکرار نیست که بعضـی ها ترجمه کرده اند بلکه اطراد صحت اطلاق لفظ کلی در افراد آن به طور فراگیر و یکسان است، در همان مثال که انسان نسـبت افراد خودش ، صحت اطلاق دارد؛ هر فردی از افراد انسان را می گوییم «زیـد انسان» «احمد انسان» ، صـحت اطلاق به طور فراگیر نسـبت به افراد می شود اطراد ، از این اطراد اسـتفاده می کنیم که آن لفـظ کلی نسـبت به فرد فرد آن کلی که اسـتعمال می شود، اسـتعمال در معنـای حقیقی است و عـدم اطراد علامت مجاز است، شـما یک عنوان کلی فرض کنیـد با یک قیـد مثلا بگویید یجب اکرام العلماء این علمائی که وجوب اکرام دارد، به تمـامی افراد خودش به شـکل یکسـان صـادق است؟ اما عالم موسـیقی و عالم سـحر و عالم ابتـدائی ؛ پس مطرد نیست، وجـوب اکرام نسبت به علمـاء ، یـک کلی است و متعلق حکم قرار گرفته ولی اطراد نـدارد. عـالم سـاحر عـالم است و ابتـدایی هم عـالم است و می بینیم صـدق آن عـالمی که واجب الاکرام هست برای همه این افراد یکسان نیست و اطراد نـدارد پس علمـای واجب الاـکرام نسـبت به همه افراد مطرد نیست. نتیجتـا «سـاحر لیس بعـالم یجب اکرامه» پس خـارج شـد و معنای حقیقی نیست. با همان دقت نظری که ایشان دارد به یک نکته دیگر اشاره می کنـد، می فرمایـد: «نفس الاطراد علامه الحقیقه» چرا گفت نفس الاطراد علامه الحقیقه؟ وابسـتگی ندارد و دور ندارد، اطراد بما هو اطراد ؛ بگوییم اطراد وابسـته به علم به وضع است و علم به وضـع وابسـته به اطراد هست تـا بشود دور ، این جوابی است از بیـان اسـتاد خودش محقق خراسـانی که فرمودند اطراد به آن دوری بر می خورد که قابل علاج نیست؛ چون ما تبادر را حل کردیم به وسیله اجمال و تفصیل ولی در اطراد خود علاـمت است و اجمال و تفصـیلی در کار نیست، می فرمایـد اطراد علامت حقیقت است، می فرمایـد اطراد معلول است و علت لازم دارد، کشف انی می کند از وضع، می گوییم اطراد که هست با استقراء و تتبع و دقت با دید متخصصانه که عمومی نیست ، توانستیم اطراد را به دست بیاوریم و این اطراد که به دست آمد یک واقعیتی است ، علت این دو چیز بیشتر نیست که یا علائق است یا وضع؛ اگر گفتیم علائق است، باید علائق معلوم باشد که یا واضح باشد که اگر واضح بود که مجاز است ، اگر واضـح

نبود و رد پایی از آن پیدا بود باز هم می گوییم مجاز چون شده مجاز مشهور ، علاقه که ذکرش لازم نبود اما از یاد نرفته ، ارتباطش برقرار است و ذکرش حذف است. فرق است بین حذف ذکر و حذف ارتباط ، ذکرش حذف است اما ارتباطش برقرار است که می شود مجاز مشهور ، مجاز مرسل آن است که ذکر قرینه در کار باشد. پس یا ذکر قرینه است یا ارتباط قرینه ؛ اگر این دو تا بود مطلب معلوم است که می شود مجاز . اما اگر دیدیم علاقه موجود نیست ارتباط هم با علاقه وجود ندارد، هرچند احتمال بدهیم یا تحقیق تاریخی داشته باشیم که در اصل استعمال اول با قرینه بوده و الان از قرینه بی نیاز شده ، دیگر می شود حقیقت که حقیقت از قسم تعینی می شود ، معنای وضع تعینی این است که به وضع واضع نیست ، استعمال مجازی یا بدون وضع مثل کنایی یا استعاره ای ، استعمال می رسد تا اینکه ارتباط بین لفظ و معنا وثیق می شود و علاقه و قرینه ارتباطش قطع می شود و تبادر به وجود می آید و می شود وضع تعینی . اما مضافا بر این اگر بر اساس علاقه باشد این اطراد ، می بینیم که علاقه مولد اطراد نیست ، علاقه به موارد جزئی تعلق می گیرد، تمام قلمرو خود را یکسان تحت پوشش قرار نمی دهد مثلا علاقه مشابهت به عنوان یک علامت مجاز، اطراد ندارد چون یک بار مشابهت از جهت علم است و یک بار مشابهت از جهت سخاوت است و یک بار مشابهت از جهت قدرت است یا مشابهت مثل قد بلندی دارد مثل نخل و یک بار مشابهت از جهت محکمی است می گوییم فولاد است، نوع علاقه مجاز برای خود اطراد ندارد و به موارد فرق می کند. ایشان آن اشکالی که محقق خراسانی داشت، جواب می دهد می فرماید اگر بگویید علاقه مجاز ، علاقه شخصی اطراد دارد مثل شجاعت «زید اسد» اگر عمرو هم شجاع بود می گوییم «عمرو اسد» پس قرینه شخصی را گفتیم اطراد می آورد و جوابش را محقق خراسانی در کفایه نداشت ، جواب اصلی اش این بود که تبادر و صحت سلب و اطراد هر کدام به دو قسم است : عند المتتبع و عند اهل المحاوره ؛ اگر عند اهل المحاوره بود دیگر از دور خبری نیست. اطراد عند المحاوره هستند، آنها عالم به وضع هستند ، جاهل به این معنا می آید تتبع می کند عند اهل المحاوره پس اصلا دوری در کار نیست. قسم دوم از تبادر و اطراد و صحت حمل از خطر دور در مصونیت کامل قرار دارد و گفتیم اکثر و اغلب هم قسم دوم است . محقق اصفهانی جواب می دهد که مجازات متداول را در نظر می گیریم نه مجاز غیر متداول؛ مجازات متداول یعنی حالت مجازی اش مشهود است ،انجا قرینه هست و اطراد نیست ، اما آن مجاز غیر متداولی که قرینه شخصی است و یا مجاز مشهور می شود ، موارد نادری است و به آنها کاری نداریم و در آخر می فرماید تامل کنید ، وجه تاملش هم این باشد که آنجا را با یک استثناء بیرون کنید که قید فی الجمله محقق خراسانی درست باشد و الا در بعض موارد مجاز هم اطراد دارد.

۱- (۲) . نهایه الدرایه ، ج ۱ ، ص ۳۰.

اما تحقیق اطراد علامت حقیقت است اما غیر از کلی و افراد معنی ندارد

پس نتیجه ای که به دست آمد این شد که اطراد علامت حقیقت است اما کلی و افراد هست ، هر لفظ و معنا نیست پس از اینجا فرقش بین اطراد و تبادر کاملا واضح شد؛اطراد غیر از کلی و افراد دیگر اصلا معنا ندارد؛ معنای اطراد آن است که لفظ نسبت به معانی اش مطرد و صدق یکسان داشته باشد. امام حسین سلام الله تعالی علیه می فرماید «اُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ أُحَذِّرُكُمْ أَيَّامَهُ وَ أَرْفَعُ لَكُمْ أَعْلَامَه»، این که شنیده اید که سید الشهداء قیامش از بین نمی رود ، چرا؟ یک دین جاودانی ، معجزه جاودانی لازم دارد. شنیده اید که امام حسین علت مبقیه است یعنی امام حسین خودش و قیامش و حالاتش معجزه جاودانی برای بقاء دین است. مثل آن اوضاع و احوال و آن قیام با آن خصوصیت در دنیا نظیر ندارد و نداشته و نخواهد داشت ، یک معجزه است برای همیشه زنده است چون دین اسلام باید همیشه زنده باشد. لذا در اروپا بعضی از دوستان می گفتند که ما سعی می کنیم جوانان مسلمان را به طرف خود جذب کنیم اما ایام محرم که می رسد یک مرتبه بر می گردد، جاذبه ای است یک مقدار ملموس در قالب احساس و تعقل می آید و یک مقدار فراعقلی است؛ فطرت آدم و عشق آدم که گفتم عقل درک ابتدایی است پیشرفت کند می شود، علم و معرفت مرحله ابتدایی است پیشرفت می کند می شود عشق ، ارتباط عقل و علم مثل ارتباط معرفت و عشق است ، دوره ابتدایی و انتهایی؛ اوج معرفت و عشق در کربلا متبلور است و دلیل دیگر که برای ابد این دین خواهد ماند این است که سید الشهداء از یک سو آخرین و اوج عبودیت را به ظهور رساند ، از سوی دیگر وحوشی که آنجا بودند اوج دنائت یعنی انسان که نه حیوان که نه ، هر مقدار که پلیدتر بگویید بالاتر از آن صفات دشمن سید الشهداءست، مگر بشر که صدق بشر بکند ، جسد پاره پاره را زیر سم اسب قرار می دهد صلی الله علیک یا مولای یا اباعبد الله

ص: ۲۰۳

تعارض احوال لفظ پنج مورد است ۹۱/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

تعارض احوال لفظ پنج مورد است

بحث امروز ما درباره حالات لفظ هست ، محقق خراسانی بعد از که علائم حقیقت و مجاز را بحث می کند وارد مسئله تعارض احوال می شود؛ می فرمایند: لفظ پنج حالت دارد: ۱. تجوز ؛ ۲. اشتراک ؛ ۳. نقل ؛ ۴. اضمار ؛ ۵. تخصیص. تمامی این پنج حالت از عوارض لفظ هست . منظور از عوارض معنای ثانوی است، آنچه که معنای اصلی و اولی به حساب می آید، آن معنای حقیقی لفظ است، این پنج مورد ثانوی و عارضی است.

حالت اول لفظ مجاز است

اولین حالت از احوال لفظ تجوز اعلام شده است یعنی مجاز؛ مجاز که خلاف معنای حقیقت است ، یا با علاقه مشابهت به معنای مجازی به کار می برد یا دیگر علاقه ها مثلا به علاقه سببیت ،

تعریف استعاره

اگر مجاز که به معنای غیر موضوع له بکار می رود و براساس قرینه مشابهت باشد، این مجاز را استعاره می گوییم مثل زید کالاسد که قرینه مشابهت هست و ادات تشبیه هم ذکر می شود.

تعریف مجاز مرسل

اما اگر معنای مجازی با قرینه دیگر مثلا قرینه سببیت استعمال شد، آن را می گوییم مجاز مرسل مثلا می گوییم جری المیزاب که سبب آب است و میزاب مسبب است ، رعت الماشیه الغیظ احشام باران را چرید ،

فرق بین کنایه و مجاز

ص: ۲۰۴

اما کنایه و مجاز هر دو قرینه لازم دارند با این فرق که در مجاز قرینه مانع می شود از اراده معنای حقیقت مثل رعت الماشیه الغیظه ، معنای حقیقی اراده نمی شود چون باران که نمی چرد. در کنایه مانع اراده معنای حقیقی نیست مثل می گوییم کثیر الرماد که کنایه است اما می شود معنای حقیقی آن را هم اراده کرد، پس فرق بین کنایه و مجاز این هست که کنایه مانع از اراده معنی حقیقی نیست و مجاز مانع اراده معنی حقیقی هست.

فرق بین تشبیه و استعاره

فرق بین تشبیه و استعاره این است که در استعاره ادات ذکر نمی شود مثل «زید اسد» اما در تشبیه ادات ذکر می شود «زید کالاسد» ، استعاره کانه وحدت بین مستعیر و مستعار ادعا می شود.

مجاز به اعتبار منشأ دو قسم است : مجاز لغوی و مجاز عقلی

مجاز به اعتبار منشأ به دو قسم تقسیم می شود: مجاز لغوی و مجاز عقلی ،

مجاز در کلمه به مجاز لغوی هم اطلاق می شود

مجاز لغوی یک اسم دیگری دارد که به معنای مجاز در کلمه هست مثلا از اسد، رجل شجاع اراده شود. مجاز عقلی اصطلاح دیگری هم دارد که به آن می گوییم مجاز در اسناد ، این مجاز لغوی یا مجاز در کلمه مشهور است و در ادبیات به عنوان مطلب مشهور و قریب به اجماع تلقی شد،

سکاکی قائل است که مجاز در کلمه نیست در اسناد هست

ص: ۲۰۵

اما صاحبنظری به نام سکاکی گفت که مجاز در کلمه نیست ، در اسناد هست؛ ما که جری المیزاب می گوییم ، جری و میزاب همان معنای کلمه است ، مجاز در کلمه نیست و مجاز در امر عقلی است و اسناد را عوض می کنید، اسناد را به میزاب دادیم.

سید الخویی نظر سکاکی را می پذیرد

محققین اصول از جمله سید الاستاد این رأی سکاکی را پذیرفته می گوید که مجاز در اسناد درست است و حقیقت اش مجاز در کلمه نیست.

اشتراک یعنی چه؟

عنوان دوم اشتراک: منظور از اشتراک شرکت چند معنا در یک لفظ هست بر خلاف ترادف که شرکت چند لفظ در یک معناست.

اشتراک به دو قسم لفظی و معنوی تقسیم می شود

معروف و مشهور اشتراک به دو قسم است: اشتراک معنوی و اشتراک لفظی ؛ اشتراک لفظی آن است که واضع خاصی ندارد ، واضع متعدد است و معنا مشترک هست؛ یک لفظ برای چند معنا با وضع های مستقل و جداگانه و با واضع های متعدد وضع می شود،این سر اشتراک است که واضع متعدد است و الا ـ معنا ندارد که واضع معنا ندارد یک لفظ را برای چند معنا وضع کند.

سر بوجود آمدن اشتراک لفظی

سر به وجود آمدن اشتراک لفظی این است که یک طائفه لفظ عین را برای چشمه وضع می کند ،یک طائفه لفظ عین را برای باصره وضع می کند ، طائفه دیگر عین برای اصل و ذات شیء وضع می کند، قواعد عربی که با هم ارتباط که برقرار کرد، می بینیم یک لفظ سه معنا دارد و در مشترک لفظی قدر جامعی در کار نیست ، هر واضع به یک مناسبت برای معنایی وضع کرده.

ص: ۲۰۶

اما اشتراک معنوی عبارت است از

اما مشترک معنوی عبارت است از لفظی که یک بار وضع بشود، وضع واحد دارد و واضع واحد دارد و موضوع له هم واضع است. موضوع له قدر جامع است، این قدر جامع بر مصادیق مختلف دارد که مثال محقق خراسانی هست صلاه قدر مشترک هست ؛ صلاه رباعیه و ثنائیه و ثلاثیه، قصر و تمام، مختار و عاجز ، مصادیق فرق دارد ، برای همه اینها قدر مشترک هست که قدر جامع آن معراج مؤمن هست که وضع می شود برای آن معراج ، هر مصداقی یک خصوصیتی دارد که خودش را از مصداق دیگر جدا می کند تا تعدد معنا شکل بگیرد، اگر تعدد معنا شکل نگیرد مثل انسان می شود کلی و افراد آن. مشترک در این بحث که آمده ضمنی و استطرادی است و الا مشترک معنای مجازی نیست؛ فقط یک مناسبت دارد که قرینه در مقام استعمال لازم دارد ، به این مناسبت مشترک هم در احوال آورده، قرینه مجاز را می گوییم قرینه صارفه؛ از معنای مجازی منصرف می کند، معنای مشترک را می گوییم معینه که معنای مقصود را تعیین می کند.

اما حالت سوم لفظ نقل است

سوم : نقل؛ منظور از نقل هجرت هست چون هجرت هم یک نوع نقل است، نقل حکایت نیست هجرت است به این معنا که لفظ از معنای اولی هجرت کرده و آن را ترک کرده ، معنای اولی مطرود و مهجور است،

معنی مهجور دو مرحله دارد

معنای اولی که مهجور بود دو مرحله دارد ۱. هجرتی که احتمال قرینه یا خبری از معنای حقیقی در دست هست ، یک معنای حقیقی داشته با قرینه آمده به طرف معنای مجازی. معنای حقیقی کم رنگ شده ولی از بین نرفته ، این معنای اول معنایی می شود که ما در اینجا در تعارض احوال بحث کنیم، اما قسم دوم که نقل برسد به جایی که معنای حقیقی کان لم یکن شیئا مذکورا کاملا از ذهن حذف بشود ، آن قسم دوم از نقل جزء معانی مجاز نیست بلکه وضع تعینی می شود. پس نقل دو مرحله دارد: مرحله اول وارد محدوده مجازات است و مرحله دوم می شود جزء معنای حقیقی به وضع تعینی.

حالت چهارم اضمار است که دو اصطلاح دارد

اما قسم چهارم : اضمار ؛ اضمار هم دو اصطلاح و کاربرد دارد: ۱. اضمار در برابر ذکر که در سیوطی می گوید و ذکره و حذفه سیان ، آن اضمار به معنای حذف هست که حذف کنیم یا ذکر کنیم که بیشتر در ضمائر به کار می برد؛ ضمیر فاعلی یا ظاهر یا مضمر است. معنای دومی که برای اضمار در مجاز به کار می بریم که مناسبت هم دارد با معنای اولی عبارت است از تقدیر گرفتن در برابر ذکر کردن که یا مقدر است یا مذکورمثل اسئل القریه که اهل را به تقدیر گرفته اید، این هم جزء موارد مجاز و از حالات لفظ به حساب می آید.

حالت پنجم تخصیص است

حالت پنجم عبارت است از تخصیص : این تخصیصی که در بلاغت یا بحث الفاظ به کار می رود غیر از تخصیصی است که در اصول لفظیه بکار می رود. مباحث الفاظ و اصول لفظیه با هم ارتباط هست ، اول مباحث الفاظ را بحث می کنیم که عبارت است از بحث های بلاغی و ادبی در شکل دقیق تر و بعد از آن وارد اصول لفظیه می شویم که اصاله الاطلاق و اصاله العموم و از این قبیل اصول لفظیه است. درباره تخصیصی که در اصول لفظیه بکار می رود عام و خاص هست مثل اکرم العالم الا الفساق منهم که با استثناء تخصیص می زند.

تخصیص در باب الفاظ ذکر عام و اراده خاص است

تخصیصی که در باب بلاغت یا مبحث الفاظ استفاده می شود این است که عام را ذکر کنیم و خاص را اراده کنیم مثلا شما مهمان دارید و پدر شما به عنوان مولای شرعی بفرماید که مهمان ها اکرام کنید نمی گوید اکرم الضیوف می گوید اکرم الناس ، ناس که ضیوف نیست ، ناس عام هست و ضیوف خاص، اینجا ذکر عام هست و اراده خاص هست که یک نوع مجاز است و قرینه اش از باب جزء و کل هست ، این پنج قسم از اقسام حالات لفظ ، حالات دیگر هم دارد، ده حالت دارد منتها این پنج حالت هم مربوط به بحث الفاظ می شود هم آثاری در بحث لفظی دارد لذا محقق خراسانی به ذکر این پنج تا اکتفا کرده است.

اگر این حالات با هم تعارض کردند کدام مقدم است

بعد از این بحث این است که اگر امر دائر بود بین معنای حقیقی و یکی از این معانی ، مسلما معنای حقیقی قصد می شود و اما خود این حالات اگر با هم دیگر تعارض بکند، کدام یکی از اینها مؤخر است که نقل مقدم است یا مجاز مقدم است یا تخصیص مقدم است ، کدام یک از این اقسام مقدم است؟ مثلا در اسئل القریه ، آیا مجاز می گیریم به قرینه ذکر محل و اراده حال و یا اینکه اضمار بگیریم بگوییم مجاز از باب حال و محل نیست بلکه مجاز از باب اضمار است، اهل در تقدیر است ، کدام یکی از این دو مقدم است، همین طور بین تخصیص و مجاز که می گوییم اکرم الناس حمل به مجاز کنیم یا حمل به تخصیص بکنیم، کدام یکی مقدم است؟

تحقیق این است که تمامی این حالات مخالف اصل عدم نقل و عدم تخصیص و ... است

تحقیق در اصول این است که تمامی این حالات مخالف اصل است؛ اصل عدم نقل است، اصل عدم تخصیص است ، اصل عدم اضمار است که اصل استصحاب است ، اگر گفته شود که استصحاب باید اثر شرعی داشته باشد و الا مثبت می شود؟ جوابش این است که استصحاب از لحاظ مدرک به دو قسم است : استصحاب شرعی و استصحاب عقلائی ؛ استصحاب شرعی که می گوییم فقط در احکام شرعی است، فقط بر اساس صحاح زراره و نصوص شرعی است اما استصحابی که بر اساس مبنای عقلاء باشد به عنوان اصل عقلائی ، اگر دیدید جایی اصل عقلی می گویند تسامح در تعبیر است، اصلش اصل عقلائی است، مثل استصحاب عدم نقل ؛ بنای عقلا بر این است که تا نقلی ثابت نشود ، حمل بر نقل نمی شود. اصل اگر شرعی شد ، مثبت و غیر مثبت مطرح می شود و اما اگر اصل عقلائی بود، دیگر مثبت و غیر مثبت فرق نمی کند، چون مثبت بودن به خاطر تعبد می آمد و اینجا تعبدی در کار نیست.

این اصل هم اصل عقلائی است هم اصل عقلی

عقلا یک لفظی را که می بینند بنایشان بر ذکر لفظ است، حذف و اضمار خلاف بنای عقلاست، پس اضمار یا نقل یا مجاز یا تخصیص هر کدام نیاز دارد به اثبات ، اگر محققا اثبات نشود، بنای عقلا بر این است که همان ظاهر را بگویند کامل است، اخذ به ظاهر بیان می کنند و احتمال اضمار و احتمال تخصیص نمی دهند ، این بنا هست و پشتوانه این بناء اگر تحلیل کنیم می گوییم این اصل که در حقیقت اصل عقلی هم می شود؛ اصل عقلی در اصول گفتیم که فقط یک مورد حکم عقل داریم که عبارت است از اختلال نظام که آن هم عقلی کلامی است و ملازمه هم داریم که آن هم عقلی کلامی است و در اصول هر جای دیگر عقلی بکار می بریم ، مسامحه هست در حقیقت عقلائی است و سید الاستاد از این اصل یعنی اختلال نظام خیلی استفاده می کند ،اگر بنا باشد و احتمال نقل بدهیم یا احتمال تخصیص بدهیم ، اختلال نظام پیش می آید و کسی چیزی نمی فهمد و اختلال در نظام محاورات پیش می آید و می شود اصل عقلی. بنابراین پس از که گفتیم این حالات پنج گانه مخالف اصل است و هیچ یکی موافق اصل نیست و بین خودشان ترجیحاتی که گفته شده است از باب مثال تخصیص را بگیرید که کثیر است یا از باب مثال مجاز مشهور است که می گویند مجاز مشهور برادر حقیقت است، این ترجیحاتی که گفته شده است هیچ یکی از این ترجیحات دلیل و مرجح نیست، محقق خراسانی می فرماید که ترجیحاتی که گفته شده است، فقط استحسانات است لذا تا علم به معنای ثانوی پیدا نکنیم ، مرحوم شیخ حائری (۱) می فرماید ملاک و معیار معنای حقیقی اولی است ، آن متبع است و اصل است تا اینکه معنای ثانوی را علم پیدا کنیم،تا علم پیدا نکنیم فقط معنای اولی و حقیقی معیار و ملاک است، بنابراین تمامی این وجوهات استحسانیه است و هیچ مرجحی وجود ندارد و سید الاستاد (۲) می فرماید کلام صاحب کفایه در این رابطه در کمال متانت است که نقل می کنیم و به آن چیزی اضافه نمی کنیم.

۱- (۱) . درر الفوائد ، ص ۴۷.

۲- (۲) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۱۹.

بحث حقیقت شرعیه ۹۱/۰۹/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث حقیقت شرعیه

یکی از بحث های مشهور و معروف در مباحث الفاظ ، بحث حقیقت شرعیه است که هم مشهور است بین اهل علم و هم معروف است بین متخصصین . مشهور عمومی تر است و معروف خاص است بین صاحبنظران. مسئله حقیقت شرعیه در این رابطه بحث می شود که پس از وجود الفاظ کثیر در شرع مقدس و استعمال آن به معانی شرعیه ، این سوال پیش می آید که این الفاظ مثل صلاه و صوم و حج که در اصطلاح شرع به کار می رود ، آیا به این اصطلحات شرعی در شکل مجاز به کار می رود یا به نحو حقیقت است؟

سه قول به ثبت رسیده

سه قول در این رابطه به ثبت رسیده ؛ قول اول ثبوت حقیقت شرعیه، این الفاظ در این معانی شرعی حقیقت اند. ۲. عدم ثبوت حقیقت شرعیه؛ الفاظ شرعی در معنای مصطلح شرع به نحو مجاز است. ۳. تفصیل ؛ الفاظی که کثیر الدوران است مثل صلاه و صوم حقائق شرعیه دارند و الفاظی که کثیر الدوران نیستند مثل شرط و جزا و جزئیت و شرطیت یا بعضی از اصطلاحات معاملات مثل مضاربه و جعاله ، اینها مجاز هستند.

محقق خراسانی می فرماید وضع بر دو قسم است تعیینی و تعینی و وضع تعیینی هم بر دو قسم است

محقق خراسانی می فرماید برای بحث از اثبات حقیقت شرعیه یک مقدمه ای لازم است و آن مقدمه این است که اقسام وضع از حیث تحقق و انشاء آن به دو قسم است تعیینی و تعینی و در اینجا باید به این نکته توجه کنید که وضع تعیینی هم بر دو قسم است: قسم اول همان قسم معروف که واضع به وضع تنصیص کند و صریحا عملیات وضع را اعلام بکند ؛ بگوید من لفظ کتاب را برای این شئ وضع کردم و اسم قرار دادم . قسم دوم عبارت است از این است که تصریح نکند اما در ضمن استعمال لفظ در معنا، عملیات وضع را هم انجام بدهد مثلا نگوید که من لفظ کتاب را برای این اوراق مدون وضع کردم، تصریح به وضع نکند اما بگوید مثلا جئنی بکتاب در ضمن استعمال عملیات وضع انجام می شود ، بدون قرینه وضع ابتدایی است این مقدمه را محقق خراسانی برای این می گوید که بر این مقدمه اثبات حقیقت شرعیه را استوار میکند ؛

ص: ۲۱۱

محقق خراسانی می فرماید ادعای حقیقت شرعیه بصورت قسم دوم حرف گزافی نیست

می فرماید: پس از که مقدمه را گفتیم که وضع تعیینی قسم دوم دارد، ادعای اثبات حقیقت شرعیه به صورت قسم دوم وضع تعیینی حرف بیجا نیست و ادعا قطع هم درباره اثبات حقیقت شرعیه به این صورت حرف گزافی نیست؛ برای اینکه ممکن است شما بگویید که شارع اگر لفظ را برای معنای حقیقی وضع می کرد، یک قضیه بود و قطعا خبرش به ما می رسد پس

عملیات وضع در زمان شارع در شکل قسم اول وضع تعیینی واقع نشده ، تمامی حالات و اعمال و افعال پیامبر نقل شده اما درباره وضع الفاظ در شکل وضع تعیینی هیچ خبری نیست. اما وضع تعیینی قسم دوم دارد این قسم دوم توسط پیامبر امکان وقوع دارد که صلاه را برای ارکان مخصوصه همان جا در ضمن استعمال وضع کرده فرموده است صلوا و قرینه ای هم در کار نبوده ، بدون قرینه صلوا گفته و مردم آشنا کرده است که منظور از صلوا ارکان مخصوصه است . پس قطعا استعمال شده است الفاظ در معنای جدید و ممکن است این استعمال صورت وضع تعیینی داشته باشد ، در ضمن استعمال وضع هم انجام شده .

اشکال که شاید قرینه بوده که در این صورت وضع تعینی است

اینجا سوال پیش می آید که ممکن است قرینه ای در کار بوده و اگر قرینه در کار باشد وضع تعیینی نیست ؛ چون وضع تعیینی وضع ابتدایی است و شما می گویید قرینه بوده و بعد کنار گذاشته شده آن وضع تعینی است مثل اینکه صلاه به معنای دعاء بوده است و معنای خودش را داشته ، شرع که آن را برای نماز به کار برده بالاخره قرینه داشته ، بدون قرینه که نمی شده ، پس قرینه که در کار بوده وضع تعیینی نیست و می شود مجاز مشهور و بعد مهجور و بعد نقل و بعد تعینی . جواب اشکال قرینه برای مجازیت نیست بلکه برای مراد متکلم است

جوابش را ایشان فرموده است که قرینه بوده است منتهی قرینه دو قسم است ۱. قرینه ای که لفظ را از معنای حقیقی به معنای مجاز سوق می دهد آن قرینه قرینه مجازیت است که این خصوصیت را دارد که قرینه ای بر مراد متکلم است که متکلم از این لفظ این معنا را اراده کرده پس این قرینه قرینه وضع نیست. ۲. اما اگر قرینه ای بر وضع باشد بر دلالت این لفظ بر این معنا، این کمک برای فهم متکلم است ، این کمک برای تعیین وضع هست برای مخاطب ، در اینجا لفظ صلاه که استعمال شده حتی با اشاره هم باشد صلوا کما رأیتمونی این برای این است که لفظ صلاه دلالت می کند بر آن معنا ، دلالت لفظ بر معنا را این حالت را کمک کند ، کمکی است برای فهمیدن معنا از لفظ ، این قرینه قرینه مجاز نیست مضافا بر این بین صلاه و دعاء قرینه وجود ندارد و مناسبتی نیست ، صلاه کجا و دعا یک نیایش است ، بین صلاه و دعاء اصلا قرینه نیست،

اشکال قرینه جزء و کل

سوال مقدر را ایشان جواب می دهد ، اگر بگویید که قرینه جزء و کل که در صلاه در ضمن خود دعا دارد مثل قنوت یا بعضی قراءتها و این دعاء که جزء هست از باب قرینه جزء و کل تسمیه جزء به اسم کل از قرائن مجاز است، جوابش این است که قرینه جزء و کل در تراکیب حقیقی است نه در تراکیب اعتباری ، در آن تراکیبی است که جزء را می گوییم از اجزاء رئیسه است که به انتفاء آن جزء ، کل منتفی میشود مثل اینکه عبد را بگوییم رقبه آنجا قرینه جزء و کل است ، اینجا یک دعائی در ضمن آمده ، قرینه جزء و کلی نیست، بنابراین اصل قرینه مجازیت از اساس منتفی است. یک اشکال ممکن است بشود که مبنایی است که محقق خراسانی گفتند استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له به ذوق است نه به قرینه ما استحسنه الذوق فهو حسن و ما استقبحه قبیح و لو کان قرائن کثیره الان صحبت از قرینه و عدم قرینه می کند ، جوابش این است که آنهایی که ادعا که می کنند بر اساس قرینه باشد ، بر اساس مبنایی که کسی جواب دادید می شود اقناعی ، بر مبنای مستشکل که قرینه را قبول دارد ، استدلال صاحب کفایه اینجا تمام است.

محقق نائینی می فرماید وضع تعیینی قسم دوم محال است

اما محقق نائینی (۱) می فرماید وضع تعیینی در شکل دوم محال است وکار ناممکنی است برای اینکه مرحله استعمال لفظ در معنا مرحله آلیت لفظ است ؛ لفظ می شود آلت برای معنا و فنای در معناست تا بـدانجا که آدم که لفظ استعمال می کند فقط معنـا را متوجه است و لفظ اصـلا مغفول عنه و فانی است، مرحله استعمال مرحله القاء معناست. (در مباحث قبلی هم گفتیم که مستعمل فیه مرحله کـاربردی موضـوع له هست، موضوع له عملیات وضع است و این موضوع له اگر کـاربردی کنیم می شود مستعمل فیه) ، محقق نـائینی می فرمایـد در مرحله استعمال لفـظ به صورت آلت در می آیـد و عنوان آلیت دارد اما در مرحله وضع ، لفظ عنوان استقلالی دارد ، واضع عملیات جعل انجام می دهد (به مبنای محقق خراسانی عملیات وضع ، اختصاص لفظ برای معنـا بود، به رأی محقق نـائینی جعـل لفـظ برای معنـا بود ، در مجموع می شود عملیات اختصاص لفظ خاص برای معنای خـاص) این نگـاه اسـتقلالی است. اگر این گونه است بایـد وضع قبـل از اسـتعمال باشـد ، اگر در حین اسـتعمال وضع صورت بگیرد ، جمع بین آلی و استقلالی می شود و جمع بین آلی و استقلالی جمع بین ضدین است، این استدلال ایشان است.

جواب محقق عراقی و سید الاستاد

از فرمـایش ایشـان محقـق عراقی جـواب داده انـد و سـید الاسـتاد ؛ محقق عراقی (۲) می فرماینـد که اگر متعلـق وضـع و متعلق اسـتعمال به تمام معنا یک چیز باشـند ، اشکال وارد است اما اگر متعلق وضع و متعلق استعمال فرق داشتند ، همان فرق در عالم اعتبـار کـافی است . واقع این است که فرق دارد ، متعلق وضع طبیعت لفـظ است و لفـظ خاصـی است و شـخص لفـظ نیست و متعلق اسـتعمال شـخص لفـظ خاص است بنابراین هر دو متعلق فرق می کنـد و جمع بین آلی و اسـتقلالی در یک لفظ صورت نمی گیرد و اشکال وارد نیست. محقق عراقی می فرماید که متعلق وضع داریم و متعلق استعمال داریم، متعلق وضع طبیعت لفظ است و طبیعت لفـظ یعنی لفـظ مفهومی نه مصـداقی مثلاـ لفـظ صـلاه به معنای کلی و اسـمی نه این صـلاه خاص این می شود طبیعت ، این را برای معنای طبیعت معنا که نماز است ، طبیعت یعنی آن معنا و آن لفظ فارغ از خصوصـیات و فارغ از تعلقات ، امـا متعلق اسـتعمال آن لفـظ خاصـی که الاـن در این معنـا بکـار می رود ؛ لفـظ با این خصوصـیت زمانی و مکانی و اضافات و تعلقات ، شخصـی یعنی وابسته به زمان و مکان و خصوصـیت ویژه می فرمایـد متعلق وضع طبیعت لفظ است و متعلق اسـتعمال شخص لفظ است پس طبیعی آن لفظ با شخص لفظ دو تاست و جمع بین آلی و استقلالی نشده ، متعلق لفظ در وضع می شود طبیعت لفظ و استعمال می شود شخص لفظ پس دو متعلق جداست و لو این جدایی متعلق ها تحلیل لازم داشته باشد ، با تحلیل جـدا می کنیم، در دیـد ابتدایی یکی می نماید اما با تحلیل می شود دو تا. تجزیه اش با تحلیل هم باشد اشـکال ندارد که بحث تقلیـدی نیست و بحث تحقیقی است، در بحث تحقیقی با تحلیل این دو تا جدا می کنیم ، یک عملیات است منتها وضع کارش تعلق دارد به طبیعت لفـظ و اسـتعمال تعلق دارد به شـخص لفظ و متعلق دو تاست اما بالتحلیل . این جواب را محقق عراقی داده است جواب دیگری را سید الاستاد دارد که درس آینده .

۱- (۱) . اجود التقریرات ، ج ۱ ، ص ۳۳.

۲- (۲) . نهایه الافکار ، ج ۱ ، ص ۳۳.

ادامه بحث اثبات حقیقت شرعیه ۹۱/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث اثبات حقیقت شرعیه

ادامه بحث درباره اثبات حقیقت شرعیه: محقق خراسانی فرمودند ادعای قطعی ثبوت حقیقت شرعیه حرف گزافی نیست و فرمودند که وضع الفاظ برای معانی جدید شرعی در شکل دوم وضع تعیینی کار ممکنی است که در ضمن استعمال ، وضع صورت بگیرد.

اشکال محقق نائینی و جواب محقق عراقی

محقق نائینی اشکالی داشت که عبارت بود از جمع بین آلی و استقلالی ، جوابی را از محقق عراقی داشتیم که متعلق استقلال غیر از متعلق آلیت است.

کلام محقق اصفهانی در نهایه الدرایه می فرماید: کلام محقق خراسانی درست است به این معنی که استعمال مقدم بر وضع نباشد اما اگر تقارن شد اشکالی ندارد.

محقق اصفهانی (۱) می فرماید : کلام صاحب کفایه توجیه درستی دارد و آن این است که لفظی را که استعمال می کنیم و توسط آن استعمال ، عملیات وضع انجام می دهیم، به مشکلی برنمی خوریم. برای اینکه ارتباط بین وضع و استعمال به عنوان یک واقعیت ، چیزی را که اقتضاء می دارد این است که وضع بعد از استعمال صورت نگیرد و استعمال مقدم بر وضع نباشد اما تقدم زمانی وضع بر استعمال ، ملزمی ندارد ، می تواند وضع با استعمال مقارن و همزمان باشد. در علت و معلول دیدید که علت از معلول تقدم زمانی ندارد فقط تقدم رتبی دارد و آن مقدار تقدم کافی است. در وضع و استعمال که هر دو رابطه تلازم دارد ، ملازمه ای است به اینگونه که وضع ملزوم است و استعمال لازم . لازم و ملزوم می توانند در یک زمان محقق شوند، چیزی که ناممکن است این است که ملزوم بعد از لازم نباشد. پس در ضمن استعمال عملیات وضع به این صورت است که با بکارگیری لازم ، ملزوم جعل می شود یعنی جعل ملزوم به واسطه لازم.

ص: ۲۱۵

۱- (۱) . نهایه الدرایه ،ج ۱ ، ص ۳۲.

سوال و جواب: می شود در وضع بکار برود و بعد از که وضع محقق شود، همان تحقق وضع، لازمه اش این است که استعمال کنید و الا لغو لازم می آید و کار غیر عقلائی می شود و ملازمه واقعی و عقلائی است . لفظ وضع می شود تا استعمال شود و یک ملازمه عقلائی وجود دارد . معنای کلام محقق اصفهانی که معلوم شد از ضمن کلام ایشان اشکال محقق نائینی هم جواب داده می شود که جمع بین آلی و استقلالی در کار نیست، همین لفظی را که استعمال می کنیم ، همانجا عملیات وضع انجام می گیرد به شکل استقلال ، دیگر آلیت و استقلالیت جمع نشده با استعمال از آن جهت که استعمال هست ، آلی است و

از آن جهت که وضع صورت می گیرد ، استقلالی است ، تعدد جهت در امر اعتباری کافی است، جمع بین آلی و استقلالی بوجود نمی آید. به عبارت دیگر اشکال در صورتی است که آلی و استقلالی را بگوییم متحد شد اما تقارن بین آلی و استقلالی اشکال ندارد و اینجا تقارن بین آلی و استقلالی است نه اتحاد بین آلی و استقلالی که یک لفظ در عین حالی که آلی است همان آن استقلالی باشد ، نخیر استعمال هست و وضع هست و استعمال و وضع تقارن پیدا کرده ، تقارن آلی و استقلالی محال نیست، وحدت و اتحاد آلی و استقلالی محال است.

سید الاستاد می فرماید بیان محقق خراسانی درباره حقیقت شرعیه در ضمن استعمال درست است و اشکال محقق نائینی درست نیست چرا؟

ص: ۲۱۶

در ادامه سید الاستاد (۱) می فرماید: بیان محقق خراسانی درباره حقیقت شرعیه که می فرماید به نحو وضع تعیینی است آن هم وضعی که در ضمن استعمال صورت بگیرد ، بیان درستی است ، اشکال محقق نائینی وارد نیست برای اینکه عملیات وضع به دو گونه است: ۱. وضع عبارت است از اعتبار نفسانی ؛ خود واضع لفظی را برای معنای خاصی که اختصاص و جعل داد ،همان تصور و تصدیق جعل و اختصاص می شود وضع و نیاز به وضع ندارد ، خود اعتبار نفسانی وضع هست و استعمال پس از آن اعتبار نفسانی صورت می گیرد ،آن اعتبار نفسانی که ابراز شد می شود استعمال . پس هیچ اشکالی در کار نیست. استعمال ابراز آن وضع هست بعد از تحقق وضع، ترتیب محفوظ و هیچ اشکالی بوجود نمی آید. ۲. وضع اعتبار نفسانی است ولی نیاز به ابراز هم دارد مثل معاملات که می گوییم اعتبار نفسانی کافی نیست که قصد معامله کنیم ، باید انشاء کنیم یعنی ابراز ما فی النفس ، اگر معنای دوم هم در نظر بگیریم باز هم اشکال ایشان وارد نیست برای اینکه لفظی که استعمال می کنیم برای وضع کردن نسبت به معنای خاص ،این استعمال آلی نیست ،استقلالی می شود. مثلاـ شما به دوستتان که می خواهید فرزندش را اسم گذاری کنید می گویید احمد را برای من بیاور تا اذان بگویم این استعمال هست ولی مستقلا عمل وضع انجام می دهد وآلی در کار نیست و استقلال است . اگر آلیتی در کار باشد در ضمن این عملیات وضع کمرنگ و مختفی می شود و استعمالی صورت می گیرد در جهت انجام عملیات وضع، یک لفظ مستقلی است و یک عبارت مستقلی است که معنا را برای مخاطب تعیین می کند منتها اینگونه وضع می شود از قبیل دلالت التزامی که نحوه اول وضع تعیینی از قبیل دلالت مطابقی بود. مثل اینکه شما چیزی را به کسی هبه کنید، یک مرتبه می گویید این کتاب را به شما هبه کردم؛ این نحوه اول وضع تعیینی است که بالتنصیص است و با دلالت مطابقی است. نحوه دوم این است که از این پول یک کتاب خریداری کن؛ هبه در ضمن استعمال صورت گرفت منتها دلالت بر هبه دلالت التزامی بود ،لازمه خریدن کتاب برای خودش این است که این پول هبه شده باشد. در نتجیه وضع لفظ برای معنا به نحو وضع تعیینی از شکل دوم آن در ضمن استعمال هیچ مانع و اشکالی ندارد.

ص: ۲۱۷

۱- (۲) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۲۳.

محقق خراسانی می فرماید اثبات حقیقت شرعیه در زمان شارع مضافا بر ادعای علم ، علامت حقیقت هم وجود دارد که تبادر است

بعد از که این اشکال و جواب محقق خراسانی می فرماید که اثبات حقیقت شرعیه در زمان شارع ،مضافا بر اینکه می شود ادعای علم به این مطلب کرد، علامت حقیقت هم وجود دارد؛ تبادر، می توانیم بگوییم در زمان شارع سالهای سوم و چهارم بعثت ، الفاظ شرعی نسبت به معانی شرعیه اش به اثبات رسیده و معانی شرعیه تبادر می کرده و تبادر هم علامت حقیقت است و ادعای تبادر هم یک ادعای قریب به وجدان است ؛ برای اینکه از تاریخ گذشته است منتها تاریخ قطعی. اگر اشکال کنید که تبادر وقتی اعتبار دارد که وجدانی باشد، تبادر یعنی تجربه میدانی یا نمونه برداری و این تبادر در زمان شارع بوده و تاریخ هست ، ما می گوییم که آنقدر تاریخ قطعی است که قریب به وجدان است؛ اگر تاریخ قطعی بود دیگر اشکال ندارد.

الفاظ و معانی شرعیه در شرائع سابقه

پس از این یک مرتبه یک برگشتی دارند می فرماید تمام این مطالب را که گفتیم درست بود و کامل شد در صورتی که بگوییم که الفاظی که برای معانی شرعیه بکار می رود فقط در شرع اسلام بوده اما اگر بگوییم که الفاظی که در شرع بکار می رود مثل صلاه و صوم و حج و زکات ،اینها در شریعت های قبلی بوده اند ، از حقیقت شرعیه خبری نخواهد بود.

محقق خراسانی می فرماید حج و صوم و صلاه طبق آیات بوده پس حقائق لغویه می شود

ص: ۲۱۸

می فرمایـد: در آیـات قرآن می بینیم که این الفـاظ در شـرائع سـابقه هم بوده. چنـد نمونه :«کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ» (۱) ، «وَ أَوْصانی بِالصَّلاهِ وَ الزَّکاهِ ما دُمْتُ حَیًّا» (۲) ، «وَ أَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ» (۳) که قبل از اسلام بوده پس زکات و حج و صوم و صـلاه مصـطلحات جدید شـرع ما نبوده بلکه مصطلحات شرائع سابقه بوده. بنابراین می فرمایند تمام این الفـاظ می شونـد حقـائق لغویه . شـرع ما این الفاظ را وضع نکرده ، این الفاظ از قبل بوده در صورتی که الفاظ از قبل از شـرع اسلام بوده حقیقت لغویه است. بحث از اساس برعکس می شود و جایی برای اثبات حقیقت شرعیه وجود ندارد.

صاحب نظران اصول می گویند وجود صوم و صلاه در شرائع گذشته اثبات حقیقت لغوی نمی کند

بعد از فرمایش ایشان محققان و صاحبنظران اصول می فرمایند که فرمایش ایشان در این رابطه اساسـی ندارد برای اینکه حقائق شرعیه در اصـطلاح شرائع سابقه که گفته شد حقائق لغویه می شود، توجیهی ندارد برای اینکه منظور از حقائق لغویه این نیست که یـک لفظ قبل از شـرع اسـلام در شـریعت قبلی هم بکار می رفته ، این حقیقت لغویه را ثابت نمی کنـد و حقیقت لغویه نیاز دارد به اثبات وضع ارباب لغت پس با بودن این الفاظ در قبل از شریعت اسلام ،حقیقت لغوی را ثابت نمی کند.

۱- (۳) . بقره ، آیه ۱۸۳.

۲- (۴) . مریم ، آیه ۳۱.

۳- (۵) . حج ، آیه ۲۷.

کلام سید الاستاد خوئی در مصباح الاصول

سید الاستاد (۱) می فرماید این مطلب اساس واقعی ندارد ؛ برای اینکه در قرآن آمده است که صوم و صلاتی در شرائع سابقه بوده ،البته کیفیت اش فرق می کرده اما ما در جهت اثبات لفظ برای معنای شرعی بحث می کنیم ، شما استدلال می کنید که در شرائع قبلی معنای صلاه و صوم بوده ، لفظ را که قرآن نمی گوید که در شریعت موسی لفظ صلاه بوده بلکه معنای صلاه بوده در حالی که می دانیم لفظ حضرت موسی عبری بوده و لفظ حضرت عیسی سریانی بوده و این الفاظ را نداشته اند و قرآن می گوید صوم و صلاتی بوده یعنی معانی صلاه و صوم بوده ،عبادتی داشته اند مثل عبادت ما نه اینکه لفظ صلاه به این لفظ در آن شریعت اینچنین دلالتی ندارد. مثلاـ بگوییم که روم در هزار سال پیش عبادتی داشته و صلاه و صومی داشته، یعنی عبادتی داشته و صوم و صلاه نمی گفتند بلکه نماز و روزه می گفتند ، بنابراین آنچه از این آیات استفاده می شود که معانی این عبادات بوده ، ما در جهت اثبات این حقیقت هستیم که الفاظ صلاه و صوم برای معانی اش اثبات کنیم و بودن صلاه و صوم در شرائع سابقه معنایش این نیست که این الفاظ بوده ، ظاهرش این است که این معانی بوده پس ربطی به مطالب ما ندارد اما اگر گفته شود که عرب آن روز که قرآن می فهمیدند که خود قرآن هم تصریح کرده بلسان عربی مبین و صوم و صلاه که به لسان عربی مبین معنایش این است که عرب آن روز این معانی را می فهمیدند پس کشف می کند از این حقیقت که این الفاظ در بین عرب آن روز، جزء الفاظی بوده است دال بر همین معانی که ما از شرع استفاده می کنیم و می شود حقیقت لغویه. نکته این بود که عرب آن روز می فهمیده پس عربی بوده ، جوابش را سید الاستاد داده اند که اولا اصطلاحات صوم و صلاه به معنای شرعی اش در صدر نزول قرآن معلوم نیست چون اول بعثت قولوا لاـ اله الاـ الله تفلحوا بوده و صوم و صلاه بعد از که اصطلاحات شرع جا افتاد ،صورت گرفت . پس از که اسلام بیان شد و دین اعلام شد ، اصطلاحات عبادی برای مردم شرح داده شد، وضع صورت گرفت و پس از وضع آیه قرآن امد که عرب آن روز که الفاظ را بفهمد و حقیقت لغوی در کار نیست مضافا بر این ما می بینیم که اگر حقیقت لغوی ادعا بکنیم، باید بگوییم لفظ صلاه مثلا از الفاظ مشترکه است و در ادبیات عرب الفاظ مشترکه جزء مسائلی است که از برجستگی خاص برخوردار و معرفی شده است ولی صلاه را کسی لفظ مشترك در تاریخ ادب عربی اعلام نکرده و این خلاف واقع بیان و بلاغت است پس ذکر این آیات دال بر اینکه در شرائع سابقه این الفاظ معانی شرعی داشته ،تمام نیست که در قرآن صحبت و ذکر از عبادت شرائع به میان آمده نه از استعمال لفظ عبادت مثلا صلاه بنابراین این برگشتی که محقق خراسانی می فرمایند توجیهی ندارد.

۱- (۶) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۲۶.

وضع تعیینی تصورش درست اما تصدیقش نیاز به اثبات دارد

پس از این می رسیم به این حقیقت که وضع تعیینی تصورش درست است اما تصدیقش نیاز به اثبات دارد و از آنجا که تمامی افعال پیامبر به نقل می رسد،اگر این فعل صورت می گرفت، وضع تعیینی به ما می رسد در حد تواتر یا استفاضه در حالی که ما یک خبر ضعیف هم در این رابطه نداریم. محقق خراسانی این نکته را متوجه بوده که گفته است وضع در شکل تنصیص نبوده تا به ما برسد ، وضع در شکل استعمال بوده و آن اعلام نمی خواهد آن را متخصصین می فهمند که عملیات وضع است و مردم عوام آن را وضع تلقی نمی کنند تا خبر رسانی کنند . پس از این تحقیق گفته می شود که وضع تعیینی ممکن و وقوع آن هم بعید نیست و مانعی ندارد. تا اینجا وضع تعیینی الفاظ و مصطلحات شرعی برای معانی شرعی آن اما وضع تعینی درس آینده

ادامه بحث از حقیقت شرعیه ۹۱/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث از حقیقت شرعیه

ادامه بحث درباره حقیقت شرعیه : محقق خراسانی فرمودند که اگر حقائق شرعیه که این الفاظ در شرع اسلام به این معانی به کار می روند در شرائع سابقه موجود باشند، جایی برای بحث از ثبوت حقیقت شرعیه باقی نخواهد ماند و همیشه می شوند حقیقت لغویه که جواب این اشکال در این رابطه گفته شد .

استعمال الفاظ عبادات در معانی جدید قبل از اسلام

مطلب دیگر که در این مورد قابل بحث این است که استعمال الفاظ عبادات در معانی جدید قبل از اسلام: گفته می شود که قطع نظر از اثبات الفاظ عبادات به این معنی در شرائع سابقه ، واقعیت دیگری وجود دارد و آن این است که این الفاظی که در این معانی در شرع اسلام بکار می رود، قبل از اسلام در اصطلاح عرب جاهلی وجود داشت.

ص: ۲۲۱

کلام صاحب هدایه المسترشدین

شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایه المسترشدین (۱) می فرماید قبل از شرع اسلام و قبل از وضع جدید از سوی شارع، صلاه به معنی نمازو صوم به معنی روزه بکار می رفته .

کلام امام خمینی در حقیقت شرعیه

امام خمینی (۲) می فرماید: بحث حقیقت شرعیه منوط به این است که این الفاظ در شرع که به کار می رود، از مخترعات شرع اسلام باشد که ثابت کنیم لفظ صلاه را به معنای نماز فقط شرع اسلام اختصاص داده و جعل کرده است، اگر این اختراع

شرع را نتوانیم اثبات کنیم، جایی برای بحث از حقیقت شرعیه وجود نـدارد. بعـد می فرمایـد و انی ذلک خیلی بعیـد است که بتوانیم ثابت کنیم که این الفاظ که مصـطلحات شرع هست ؛ برای اینکه الفاظی که در قرآن بکار می رود؛ صوم و صلاه ، اولا در آیات مکیه است که آغاز اسـلام است ؛ اصـطلاح جدیـد به وجود نیامـده و ثانیا عرب آن روز ، این معانی را فهمیده ، امام می فرماید که ثابت کردن این مطلب که الفاظی که مصـطلحات شـرع هست، اختراع شرع باشد و قبل از شرع نبوده ، اثبات این مطلب کار مشکلی است .

مؤید اول برای الفاظ صوم و صلاه قبل از شرع اسلام بوده و حضرت علی و حضرت خدیجه اولین مسلمین بودند ،این الفاظ را می فهمیدند

ص: ۲۲۲

۱- (۱) . هدایه المسترشدین ، ج ۱ ، ص ۹۱.

۲- (۲) . تهذیب الاصول ، ج ۱ ، ص ۹۱.

گفته می شود که امیرالمومنین علیه السلام و حضرت خدیجه که در قدم اول و در اولین حرکت را اسلام را پشتوانی و قبول کردند ، الفاظ و مصطلحات اسلام که تا آن روز وضع نشده بود، پس آنها می فهمیدند نتجیه این می شود که مصطلحات قبل از اسلام بوده .

مؤید دوم : اشعار جاهلی

موید دوم: در اشعار جاهلیت دیده می شود تعابیری از عبودیت و عبادت و امثال اینها پس معلوم می شود که قبل از شرع اسلام ، الفاظ صوم و صلاه بکار می رفته و این الفاظ مخترعات شرع اسلام نیست. پس این توجیه این شد که استعمال الفاظ شرعی در معانی مصطلح شرع قبل از اسلام بوده و از مخترعات شرع نبوده.

سوال و جواب مرحله اول استعمال یا وضع به این الفاظ بر این معانی در شرائع سابقه که آیات اشارتهایی به آن معنی دارد، صوم و صلاه و حج در ادیان موسی و عیسی بوده و جزء مخترعات شرع ما نیست اما مطلب دوم که این الفاظ عبادات برای معانی شرعی قبل از اسلام بوده در اصطلاح عرب قبل از اسلام قطع نظر از ادیان.

تحقیق اینست

اما تحقیق این است که این الفاظ شرعی برای معانی شرعی دقیقا محدود به حدود شرعی است ، در تاریخ قطعی و متواتر به اسم مصطلحات شرع و معانی شرعی به ثبت رسیده ، یک خبر متواتر قطعی است. در این که این معانی ،معانی مصطلح شرع اسلام باشد، شکی نیست اما اینکه احتمال می دهیم که شعراء و عرب جاهل هم کلمه صلاه داشتند که اشاره شد ، تحقیق این است که این موید اساسی ندارد؛ اولا شعرای جاهلیت، اشعاری که می گفتند محورهای اصلی ساغر و عشق و صنم و سلطنت بوده در بدنه اشعار جاهلیت عبودیت و خلوص و عبادت جایگاه ندارد و عرب آن روز هم مخصوصا در مرکزیت نشو و فرود اسلام بت پرستان بودند یا مشرکین یا یهود ؛ مکه تحت نفوذ مشرکین بود و مدینه تحت نفوذ یهود بود ، از مسیحیت تقریبا خبری نبود. پس از شعرای جاهلیت که شعر می گفتند که خیلی هم شعرهای خوبی می گفتند از عبادت و عبودیت اگر نام می بردند، فقط همان صنم و بت پرستی ها و لات و عزی ها ، کلمه صلاتی که به کار رفته باشد عملا نیست و ثانیا به معنای لغوی است ، مؤید این مطلب «وَ ما کانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ إِلاَّ مُکاءً وَ تَصْدِیَةً» (۱) که آن صلاه به معنای دعا و معنای لغوی است به قرینه اینکه آنها نماز نداشتند ، تصدیه بود کف زدن آن مناجات و نیایششان که در بیت داشتند قبل از اسلام به آن شکل بود ، این موید این مطلب است که صلاه به معنای نماز قبل از شرع اسلام در جاهلیت عرب وجودی نداشت. مؤید دیگر : اگر ریشه در تاریخ داشت، قطعا با اینکه تمام زوایای تاریخی آن روز به برکت طلوع اسلام برجسته سازی شده است، آن قسمت هم برتاریخ ثبت می شد، بنابراین این الفاظ مصطلحات خاص شرع است همان طور که قطعا ثابت است و قبل از اسلام جزء مصطلحات نبوده. در این رابطه شک و تردیدی وجود ندارد.

۱- (۳) . انفال ، آیه ۳۵.

کلام محقق خراسانی

محقق خراسانی می فرمایند که با غمض عین از این مطلب اگر از ثبوت حقائق شرعیه در شرائع سابقه دست برداریم، حق این است که اثبات حقائق شرعیه در شکل دوم وضع تعیینی کار ممکن است و ادعای بیجا نیست. کل مطلب درباره وضع تعیینی تا به اینجا به پایان رسید.

قسم دوم از وضع ، وضع تعینی است

اما قسم دوم وضع تعینی : این وضع عبارت است از وضعی که به تصریح واضع صورت نمی گیرد بلکه در ضمن استعمال در ابتداء لفظ از معنای حقیقی اش به معنای مجازی توسط قرینه یا توسط ذوق و استحسان ذوق استعمال میشود، پس از مرور زمان مجاز مرسل می شود مجاز مشهور، که قرینه نباشد هم از لفظ معنای مجازی استفاده می شود پس از مشهور که استمرار پیدا کند این استعمال می شود مهجور که کم کم معنای حقیقی هجرت می کند و معنای دوم مجازی حضور پیدا می کند در صحنه تخاطب پس از که از هجرت هم یک مقدار که استمرار پیدا کند، معنا از لفظ تبادر می کند ، تبادر که صورت گرفت ، می شود لفظ حقیقت در معنای دوم که این معنای دوم را منقول هم می گوییم و وضع تعینی هم برایش اعلام می کنیم. محقق خراسانی و سید الاستاد و صاحب نظران دیگر براینند که حقا و واقعا وضع الفاظ و عبادات برای معانی شرعی در شکل وضع تعینی یک واقعیت غیر قابل انکار است. در شرحش می گویند: اولا ـ ادعای این وضع در زمان حضرت رسول هم یک امر ممکن است و اما در زمان ائمه مخصوصا در زمان صادقین علیهم السلام تحقق این وضع تعینی یک واقعیت قطعی غیر قابل انکار است بنابراین ، وضع الفاظ عبادات و حتی معاملات در معانی شرعی اش به نحو وضع تعینی مسلم و قطعی است. هدف ما این است که ثابت کنیم معانی شرعیه ،معانی حقیقی است و فرق نمی کند که از نوع تعیینی باشد یا تعینی . معانی شرعیه معانی حقیقی است و در این رابطه شک و شبهه ای وجود ندارد.

ص: ۲۲۴

فائده بحث حقیقت و مجاز چیست؟

پس از این محقق خراسانی فائده بحث را اعلام می دارد تحت عنوان ثمره النزاع : ثمره و فائده بحث حقیقت و مجاز چیست که اگر ثمره نداشته باشد می شود بحث لغو . بحث ادبیات و بلاغت در حد ذات خود یک پژوهش و یک تحقیق است و یک ارزش علمی ذاتی دارد ، اکثریت بحث بلاغی ثمره عملی و فقهی که ندارد . این قسمت از بحث هم بحث بلاغی است و به عنوان یک بحث بلاغی ارزش ذاتی خودش را دارد که حقیقت شرعیه ثابت هست یا ثابت نیست . پس بحث لغو و بی فائده نیست ولی آیا ثمره فقهی هم دارد یا ندارد؟ محقق خراسانی می فرماید که ثمره فقهی و عملی دارد وآن این است که الفاظی را که می بینیم در نصوص شرعی آمده باشد ، نصوص شرعی از طریق آل البیت و از طریق صادقین اما این نصوص شرعی که از طریق غیر آمده باشد به قول لسان الغیب حافظ شیرازی: ما معرفت ز غیر به یک جو نمی خریم از کوه تا به کوه منافق سپاه باش ،از طریق آل البیت آمده باشد، نصی آمده ولی ما در دید ابتدایی شک می کنیم که این صلاه معنایش دعا هست یا معنایش همین نماز است ،این مطلب را برخوردیم به حقیقت شرعیه مراجعه می کنیم می بینیم حقیقت شرعیه ثابت است ، حقیقت شرعیه که ثابت بود ، استعمال در شرع حمل می شود به معنای حقیقی اش اما اگر گفت عند رؤیه الهلال صلوا یعنی نماز بخوان یا دعا بخوان پس اثر شرعی دارد . بعد می فرماید : این حمل بر معنای حقیقی شرعی در آن صورت ممکن است که بدانیم این نصی که آمده به معنایی استعمال شده، بعد از وضع ثانوی شرعی و بعد از وضع بوده مثلا بدانیم این الفاظ در سال دوم بعثت برای معانی شرعی وضع شده و نص را ببینیم که در سالهای بعدی رسیده و بیان شده ، اگر استعمال بعد از وضع بود، طبیعتا حمل می شود به معنای حقیقی و حقیقت شرعی

ص: ۲۲۵

اصاله تأخر حادث

اما می فرماید شک کنیم استعمالی شده است و وضع شرعی هم صورت گرفته مثلا وضع شرعی سال دوم هجرت و استعمال را تاریخش را می دانیم این لفظ صلاه که گفته است مثلا عند رؤیه الهلال صلوا قبل از سال دوم بوده یا بعد از سال دوم ، اگر چنین شکی بکنیم دیگر نمی توانیم حمل به حقیقت شرعیه بکنیم؛ برای اینکه تاریخ معلوم نیست و اصاله تاخر الاستعمال ؛ یک اصل عقلایی داریم به نام اصاله تاخر الحادث ؛ وضع یک حادث است می گوییم اصل تاخرش هست نتیجه این می شود که اصل تاخر حادث و هم وضع و هم استعمال حادث است ، ما اصل را به طرف استعمال جاری می کنیم و می گوییم اصل تاخر استعمال است پس وضع قبل از استعمال بوده ،

اشکالات اصالت تأخر حادث

این اصاله تاخر حادث اگر مستمسک قرار بدهیم به اشکال برمی خوریم که ۱. تعارض است که وضع هم حادث است و استعمال هم حادث است ؛ اصاله تاخر در وضع هم جاری می شود ، اصاله تاخر در استعمال هم جاری می شود پس از تعارض طبیعتا تساقط می کند اما اگر تنزل کنیم تعارض را نادیده بگیریم ، آنگاه می بینیم اصل که اینجا هست از دو صورت خارج نیست که یا اصل تعبدی است و یا اصل عقلایی است ؛ اگر اصل تعبدی باشد می شود استصحاب عدم نقل ؛ استصحاب می کنیم عدم نقل بعد از استعمال یا استصحاب عدم استعمال بعد از وضع که ثابت می شود که وضع قبل از استعمال بوده که لازم عقلی اش ثبوت وضع قبل از استعمال که این می شود مثبت اما اگر اصل را عقلائی بدانیم به عنوان اصاله عدم نفل ؛

اصاله عدم نقل سه قسم است

مرحوم شیخ صدرا می فرماید: اصاله عدم نقل سه قسم است: ۱. علم به معنای قدیم و شک در نقل ؛ علم داریم معنای بیع مبادله مال به مال است ، شک در نقل که در شرع نقل شده یا همان معنای قدیم باقی است ، استصحاب مستقیم است. ۲. علم داریم به معنای جدید داریم مثلا می دانیم که لفظ عقد همین عقدی است که ما در مصطلح شرع به کار می بریم، شک می کنیم در نقل که از معنای لغوی نقل شده یا این معنا همان معنای لغوی هم هست ، اینجا استصحاب قهقرائی جاری می شود یعنی الان علم به معنای جدید داریم ، شک می کنیم که در لغت همین بوده در صدر اسلام همین بوده یا نقل شده و معنای مجازی است؟ استصحاب قهقرائی می کنیم و این اشکال که استصحاب قهقرائی دلیل اعتبار ندارد و صحاح زراره این را شامل نمی شود جوابش این است که استصحاب قهقرائی استصحاب شرعی نیست بلکه استصحاب عقلائی است بنای عقلا بر این است که این استصحاب بنای عقلا این را شامل می شود. ۳. علم به وضع شرعی داریم اما تاریخش را نمی دانیم که در مثال نمی دانیم که این وضع قبل از استعمال این لفظ بوده که می گوییم عند رؤیه صل یا وضع بعد بوده ، در صورتی که شک در تاریخ داشته باشیم ،جایی برای اصاله عدم نقل وجود ندارد ؛ برای اینکه استصحاب عدم نقل یا اصاله عدم نقل در مجهولی التاریخ متعارض است ؛ بر دو مبنا که یا تعارض می کند یا اینکه بگوییم ارکان استصحاب کامل نیست چون زمان شک و یقین اتصال ندارند پس قسم سوم که جاری نمی شود ، مورد بحث از قسم سوم است ،اصاله عدم نقل جاری نمی شود بنابراین در صورتی که علم به تاریخ استعمال داشته باشیم در این حد که استعمال بعد از وضع باشد ، ثمره ای محقق می شود هر چند صاحبنظران دیگر اصول گفته اند که ثمره یا خیلی نادر است یا ثمره ای وجود ندارد . در نتیجه حقیقت شرعیه در شکل وضع تعینی یک امر مسلم است و بحث از ارزش ذاتی بلاغی دارد و ثمره هرچند از لحاظ کمیت ناچیز باشد، وجود دارد و بستگی به ثمره نیست . بحث حقیقت شرعیه کامل شد جلسه بعد بحث صحیح و اعم .

ص: ۲۲۷

بحث صحیح و اعم ۹۱/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث صحیح و اعم

بحث صحیح و اعم : یکی از بحث های مهم در اصول که صاحبنظران قدیما و حدیثا این مسئله را دقیقا بحث می کنند، بحث صحیح و اعم است. پس از که از بحث حقیقت شرعیه خارج شوند و حقیقت شرعیه به اثبات برسد، نوبت به بحث صحیح و اعم می رسد که آیا این الفاظ شرعی برای معانی صحیح وضع شده اند یا برای معانی اعم از صحیح و غیر صحیح؟

در سه فراز بحث می شود : ۱. تعریف ۲. شرائط ۳. اقوال

این موضوع در سه فراز بحث می شود : ۱. تعریف صحیح و اعم ، ۲. شرائط بحث صحیح و اعم ، ۳. اقوال و ادله صحیحی ها و اعمی ها، در انتها نتیجه گیری و جمع بندی در قالب تحقیق.

اما تعریف صحیح و اعم

اما تعریف: محقق خراسانی می فرمایند : «وقع الخلاف فی ان الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحیحه أو للاعم منها» می فرماید بحث و اختلاف نظر بین فقها در این است که الفاظ عبادات اسامی برای مصادیق صحیح هستند یا اعم از صحیح و فاسد ، منظور از اسامی یعنی این الفاظ برای معانی صحیحه وضع شده اند ؛ اسم یعنی وضع شده اند، یا برای معانی اعم از صحیح و فاسد .

اما منظور از صحیح در اصول چیست؟

اما اصطلاح صحیح در این بحث به چه معناست؟ محقق خراسانی می فرماید که مقصود از صحیح عند الکل التمامیه ، صحیح یعنی تمام؛ تمام اصولی و فقهی یعنی تام الاجزاء و الشرائط که آن ماهیت مخترعه شرعیه که تمامی اجزاء و شرائطش را داشته باشد می شود صحیح و اگر شرطی نباشد یا جزئی نباشد، عنوان صحیح صدق نمی کند.

ص: ۲۲۸

فقها معنی کرده اند صحیح یعنی سقوط اعاده و قضاء

آنگاه می فرماید فقها صحیح را معنا کرده اند که آن عملی که درست انجام شود و نتیجه اش سقوط اعاده و قضا باشد. اگر عبادتی از سوی شرع رسیده و آنگونه عمل شود که اعاده و قضا در کار نباشد، این عمل صحیح انجام شده است. نگاهی به اجزاء و شرائط نمی کند و نگاه ما سقوط قضا و اعاده است و این امر طبیعی است چرا که در فقه بحث از افعال مکلفین است . در اصطلاح عمومی شنیده اید که موضوع فقه افعال مکلفین است، سقوط قضا و اعاده تعلق دارد به مکلف ، از این زاویه فعل مکلف مثلاً فقه می گوید صلاه یا عبادت صحیحه عبارت است از عبادتی که نتیجه اش سقوط قضا و اعاده باشد بعد می

فرماید متکلمین می گویند که صحیح عبارت است از عملی که موافق شرع باشد. اگر موافقتی در کار بود، مثل صدق و کذب خبر؛ اگر خبر با واقع مطابق بود می شود صدق و صحیح و اگر خبر با واقع مخالف بود می شود کذب . عبادت صحیح همین طور است که اگر با شرع موافق بود، می شود صحیح و اگر خلاف شرع بود می شود فاسد .

محقق خراسانی می گوید متکلمین می گویند صحیح یعنی موافقت با شرع

به طور طبیعی کلام متکلمین که از عقاب و ثواب و مبدأ و معاد بحث می کنند ، از آن زاویه دید صحیح را معنا کرده است که موافقت شرع یعنی استحقاق مثوبت و مخالفت شرع یعنی استحقاق عقوبت.

ص: ۲۲۹

محقق خراسانی می فرماید: تعریف فقها و متکلمین تعریف حقیقی نیست

می فرمایـد این دو تعریف که معلوم است که تعریف حقیقی نیست ، تعریف مـاهیتی نیست ، تعریف به لوازم و آثار است ، بی هیچ تردید سقوط قضاء اثر عبادت است ، مثوبت و عقوبت اثر عبادت است و تعریف خود و عبادت نیست.

تعریف حقیقی نـداریم اولا تعریف به حـد و رسم در فلسـفه است که ربطی به اصول ندارد ثانیا این تعاریف تعریف به لوازم و آثار است که ثابت نیست

از آنجـا که ما در این تعاریف ، تعریف تام و تعریف را به حـد و رسم را از نظر دور گذاشـته ایم که اولا آن تعاریف حـدی و رسـمی اختصـاص دارد به فلسـفه و معقولاـت ، وجود و موجود که از ذاتیات یک شـئ بحث می کنـد، اگر دقیق بتوانیم تجزیه کنیم می شود تعریف حقیقی و ثانیـا آنجـا هم در ارتبـاط با آن مورد هم گفته ایم که تعریف حقیقی حتی برای موجودات هم زمینه دارد، از دست بشـر سـاخته نیست؛ چون آن که عمق ذات موجود را می شـناسد ، آن موجود مطلق است و احـاطه کـامل دارد که ابتداء و انتهاء به سوی اوست ، موجودی که خودش محدود و زاویه دید مختصری دارد . مثل اینکه انسان پس از عالم مرگ راه برگشت وجـود نـدارد و دنیـا در دریچه کوچـک می بینـد ، وقـتی که روح آزاد شود و از دیـد برتر می دانـد دنیـا و دلبسـتگی به این دنیـا یـک اشـتهای کـاذبی بیش نیست منتهـا آنجـا یـک تجربه است و برگشت وجود نـدارد. بنابراین اولا این تعاریف کامل نیست که تعریف حقیقی تقریبا نداریم و ثانیا تعریف به لوازم است و لوازم و آثار یک لوازم و آثار ثابت نیست تـا اینکه تعریـف به اعتبـار لـوازم بشـود تعریف صـحیح مثلاـ نور را تعریف بکنیم منور است پرتو افکن است ؛ یـک اثر دارد و همیشه در هر دیـد فلسـفه، کلاـم، اصـول و فقه یـک تعریف هست و تعریف که متغیر نیست. اثر ثـابت نیست، شـما دیدیـد که متکلم می گویـد موافقت شـرع و فقهـا می فرماینـد سـقوط قضـا و اعـاده و در عمل هم می بینیم که آثار فرق می کنـد ؛ چون مـوافقت امر گـاهی مـوافقت امر واقعی است مثـل وجـوب غسـل و گـاهی موافقت امر اضـطراری است مثـل تیمم و گـاهی امر ظاهری است مثل وضوی استصـحابی ، پس موافقت شـرع که موافقت امر هست در حقیقت ، از دید فقها هم فرق می کند؛ امر ظـاهری سـقوط قضـا و اعاده دارد و در وقت اگر کشف خلاف بشود، موجب سـقوط قضا و اعاده نیست. بنابراین آن اثری می تواند بر فرض در تعریف جا داشته باشد که نقطه ثابت و شاخصه باشد اما اگر متغیر باشد ، تعریف نمی شود. بعد از که گفتیم این دو تعریف به اثبات نرسید ، تعریف صحیح که محقق خراسانی می فرماید همان است که تمامیت.

معنی صحت و فساد امران اضافی است ، امران اضافی دو قسم است

محقق خراسانی می فرماید که پس از که صحت را به معنای تمامیت گرفتیم، صحت و فساد می شود امران اضافیان ؛ تمام بودن یک امر نسبی می شود. مثلا ـ در سفر نماز ظهر دو رکعت تمام است و در حضر نماز ظهر چهار رکعت تمام است . این حالات خبر می دهد از اینکه صحت و فساد امران اضافیان هستند. تحقیق این است که امران اضافیان به دو معنا می باشد: ۱. منظور از اضافیان تضایف باشد لذا گفته می شود که صحت و فساد از متضایفان هستند؛ تصور صحت موجب تصور فساد می شود و تصور فساد موجب تصور صحت می شود به این معنا که معنای صحت ارتباط وثیق دارد به فهم معنای فساد یا بالعکس . ۲. تقابل تضاد بر خلاف ظاهر لفظ که اضافیان می گویند ظهور دارد بر تقابل تضایف ؛ چون متضایفین در منطق می توانیم بگوییم اضافیان ، تعبیر دیگری از متضایفان اضافیان هست.

امام خمینی می فرماید تقابل صحت و فساد تقابل تضاد است

امام خمینی می فرمایند که تقابل بین صحت و فساد تقابل عدم و ملکه نیست بلکه با یک دقت درک می کنیم که تقابل تضاد هست ؛ برای اینکه صحت و فساد کیفیت وجود است ؛ کیفیتی است که عارض می شود بر ذات خارجا و در عام تحقق . مثال می زنند به خربزه که می گویند خربزه صحیح که یک کیفیت صحیح دارد یا خربزه فاسد که یک کیفیت خارجی فاسدی دارد و مزه اش از بین رفته . این دو کیفیت خارجی است که عارض می شود برای شئ خارجی و تکوینی در عالم خارج .

اضافیان دو قسم است : قسم اول متضایفان قسم دوم نسبی است

اضافیان دو قسم است : ۱. متضایفین؛ ۲. نسبی بودن ، اضافی و نسبی دو قسم است : نسبیت در وجود و نسبیت در مفهوم ، اما نسبیت در وجود عبارت است از وجود مطلق و وجود محدود که یک مورد بیشتر نیست ، وجود مطلق که فقط کمال مطلق است و از لحاظ فلسفه و کلام ، وجود مطلق یک مورد بیشتر نمی تواند باشد. کوچک ترین تشابه یا افتقار با اطلاق تطبیق نمی کند و وجود نسبی کل وجودات هستی که همه تحت یک عنوان مندرج اند که محدود هست ، این در نسبیت . اما در مفهوم وجود نسبی اضافی است ؛ نسبت به چیزی می شود مثلاـ کل نسبت به چیزی می شود جزء یا جزئی، کلی اضافی و جزئی اضافی است . مثلاـ انسان نسبت به افراد خود ، کلی است و نسبت به حیوان جزئی است، این بحثی است فلسفی و کلامی و واقعی. اما نسبی که در اصول می خوانیم به این معانی تطبیق نمی کند؛ نه نسبی مفهومی است و نه نسبی وجودی است بلکه یک نسبی اعتباری است آن هم به اعتبار شرع که یک نماز نسبت به مسافر کامل است و نسبت به حاضر نماز ناقص است. ما نمی گوییم که نسبی یا اضافی که محقق خراسانی فرموده اند با تعاریفی که از نسبی داریم تطبیق نمی کند ؛ چون گفتیم نسبی در اصول نه نسبی وجودی است و نه نسبی مفهومی بلکه نسبی اعتباری است آن هم به اعتبار شرع . بنابراین منظور ما از نسبیتی که محقق خراسانی فرموده اند نسبی اعتباری به اعتبار شرع است. اما تقابل صحت و فساد اول معنا را در نظر بگیریم وانگهی اقسام را تا اینکه تقابل از چه تقابلی است؛ تقابل صحت و فساد، تقابل ملکه یا عدم ملکه است یا تقابل تضاد. تقابل صحت و فساد در تکوینیات تضاد است اما در تشریعیات و اعتباریات تقابل تضاد نیست ، دو مفهوم مرتبط با هم یعنی متضایفین . شرح این معنا درس آینده.

متن درس خارج اصول استاد سید کاظم مصطفوی – یکشنبه ۲۶ آذر ماه ۹۱/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث درباره صحیح و اعم : بعد از تعریف مسئله رسیدیم به تقسیم صحیح و اعم :

تقسیم صحیح و اعم به اعتبار متعلق به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم می شود

با توجه به موارد و استعمالات صحیح و اعم به خوبی روشن می شود که صحیح و اعم اقسامی دارد ؛ به طور عمده صحیح و اعم به دو قسم است که این تقسیم به اعتبار متعلق صورت می گیرد: ۱. صحیح و اعم در امور طبیعی و تکوینی ؛ ۲. صحیح و اعم در امور اعتباری و تشریعی، نسبت به امور طبیعی همان طور که امام فرمودند : صحت و فساد یا صحیح و اعم از کیفیات واقعیه است و متعلق است به اشیاء خارجی که فرمایش ایشان کاملا درست است و صحت و فساد متعلق است به امور تکوینی در قسم اول . اما قسم دوم که صحت و فساد در امور اعتباری باشد، در این قسم همان حرفی که مشهور گفته اند عبارت است از نحوه تقابل، یعنی صحت و فساد از امور واقعی نیست و امور اعتباری و حالات و اضافات است و متعلق صحت و فساد تضاد نمی شود بلکه متعلق صحت و فساد متضایفین خواهد شد. بنابراین در قسم اول صحت و فساد متضاد هستند که امام فرمود، در قسم دوم صحت و فساد متضایفین می شود که مشهور می گویند.

ص: ۲۳۳

معانی و استعمالات لفظ صحت

معانی و استعمالات لفظ صحت و فساد: لفظ صحتی که در صحیح و اعم بحث می کنیم، معانی زیادی و متعددی دارد و به اعتبار موارد و مصادیق استعمالات گوناگونی دارد که اهم آن معانی به این ذیل است : ۱. صحت به معنای سقوط قضا و اعاده در اصطلاح فقها۲. صحت به معنای موافقت شرع که اصطلاح متکلمین است ۳. صحت به معنای تمامیت در اصطلاح فلسفه ۴. صحیح در برابر ضعیف در اصطلاح رجال ۵. صحت در برابر مرض در اصطلاح طب ۶. صحیح در برابر خطا در محاورات ۷. صحیح در برابر غلط در مکاتبات ۸. صحیح در برابر باطل در عبادات ۹. صحیح در برابر فاسد در عقود که می گوییم عقد صحیح یا عقد فاسد ۱۰ . صحیح در اموال و اجناس مال صحیح و مال معیب ۱۱. صحیح در قواعد فقه که قاعده صحت به معنای ترتیب اثر که سید الاستاد می فرماید : المقصود من الصحه هو ترتیب الاثر ۱۲. صحیح در بحث الفاظ که در برابر اعم قرار می گیرد، محقق خراسانی که با فلسفه آشنایی و ارتباط دارد می فرماید صحیح به معنای تمامیت است عند الکل ؛ شاید منظور از عند الفلاسفه کلهم باشد و الا دیدید که یازده دیدگاه داشتیم.

تحقیق این است که صحیح در همه این معانی در محور تفسیر محقق خراسانی قابل جمع است

تحقیق این است که صحیح را به همه این معانی در نظر می گیریم، همه در محور تفسیر محقق خراسانی قابل جمع است ؛ همه اینها به وجهی تمامیت به حساب می آید، هر یکی از معانی که تطبیق کنید، درک می کنید که تمامیت تطبیق می کند. پس

ایشـان که می گویـد تمامیت تعبیر درستی است و بلا اشـکال و شـما اگر به ذهنتان تحقیقا برای معنای صـحیح ثبت کنیـد، می بینید که آنچه محقق خراسانی می گوید درست است و به همه معانی و تفاسیر قابل تطبیق است که عبارت است از تمامیت تام الاجزاء و الشرائط.

ص: ۲۳۴

توضیح تکمیلی : چند نکته

درباره صحیح و اعم یک توضیح تکمیلی هم هست، در این توضیح به چند نکته توجه کنیم :

نکته اول : صحیح و اعم در ماهیت مرکب زمینه دارد

نکته اول این است که بحث صحیح و اعم در ماهیت مرکب زمینه دارد ؛ اگر مطلوب و عمل بسیط باشد، جایی برای بحث صحیح و اعم نیست ؛ چون تجمع همه اجزاء صحیح را شکل می دهد و نقص اجزاء فاسد را. اگر بسیط باشد امر دائر می شود بین وجود یا عدم . که در بحث معاملات گفته می شود که اگر مثلا بیع اسم برای نقل مال که بسیط است در این صورت یا نقل و انتقال صورت می گیرد یا نمی گیرد، مقدماتش مثل عقود اجزاء و شرائط دارد اما بیع اگر نقل و انتقال هست،امر دائر می شود بین وجود و عدم .

نکته دوم منظور از صحیح از لحاظ وضع است

نکته دوم : منظور از بحث صحیح و اعم این است که از لحاظ وضع لفظ مثلا ـ صلاه برای عبادت و نماز صحیح وضع شده است یا اعم از صحیح و فاسد؛ منظور وضع لفظ است نه منظور مطلوب شرع که شما بگویید مطلوب شرع از لفظ صلاه نماز ناقص است یا نماز کامل، این محل بحث نیست ؛ چون مطلوب شرع از لفظ عبادت قطعا صحیح است و ناقص کان لم یکن هست . بنابراین ما در شرع می دانیم که مطلوب شرعی از صلاه همان صلاتی است که تمام و کامل باشد. اگر کسی بر اساس قصور یا بر اساس جهل یا بر اساس عدم قدرت، نقصی در عبادتی داشته باشد، آن قواعد امتنانیه دیگری دارد که با قواعد امتنانیه امتنان خاطر می آید بنابراین در مطلوبیت شرع بحث و تردیدی نیست.

ص: ۲۳۵

روایت در مورد تمامیت صلاه

(از باب مثال همین صلاه در نصوص آمده است حدیث از رسول اعظم که می فرماید : «إِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَهِ یُدْعَی بِالْعَبْدِ فَأَوَّلُ شَیْ ءٍ یُسْأَلُ عَنْهُ الصَّلَاهُ فَإِذَا جَاءَ بِهَا تَامَّهً وَ إِلَّا زُجَّ فِی النَّار» روز قیامت که برپا بشود دعوت می شود از بندگان خدا، اولین سوال از نماز است که نماز را درست خوانده باشد و الا اگر نماز را درست و تمام نخوانده باشد، سرنگون می شود در آتش جهنم. روایت دیگری که سندش هم صحیحه اعلائی است که پیامبر اعظم می فرماید : در مسجد دید کسی نماز می خواند و رکوع و سجودش درست نیست و طمأمینه ندارد فرمود : «لَئِنْ مَاتَ هَـٰذَا وَ هَکَـٰذَا صَـلَاتُهُ لَیَمُوتَنَّ عَلَی غَیْرِ دِینِی» اگر این فرد همین طور نماز بخواند، اگر از دنیا برود به دین اسلام از دنیا نمی رود. مرحوم سید طباطبائی یزدی کتاب عروه الوثقی اول کتاب صلاه این روایات را ایشان نقل می کند و توجه فقها هم هست. یک فرهنگ عمومی شده است که نماز جماعت را با وصف سرعت باید بخوانید، این درست نیست . مسجدی در قم بود و مامومین همه طلبه، امام جماعت در سجده فقط یک ذکر می گفت، به او گفتم که اینها همه طلبه هستند و فقط یک ذکر. آن طرف که برود که می داند که ذکر انسان چقدر کمک می کند مثل اینکه با جیب پر به مسافرت بود. یک مرتبه می بیند که کمک می رسد، اذکار و ذکر سجده و رکوع . اما آنهایی که عجله دارند بعد از نماز هم با هم صحبت می کنند، بر ماست که این فرهنگ را بشکنیم. در حدی باشد که دو ذکر بگوید. آنجایی که بنده خدا نزدیک ترین راه ارتباط با خدا دارد، حالت سجده است. آنجایی که عنایت ویژه شامل حال بندگان خدا می شود، سجده است. ما پیرو امام صادق هستیم که صاحب سجده طویله است، ما پیروی از ائمه می کنیم. سجده و رکوع در حدی باشد که باید صدق بکند که یک نماز درستی خوانده شد. یکی از نکاتی که خیلی در نماز مهم است اذکار و طمأنینه است

حضور قلب در نماز

و نکته دوم حضور مخصوصا حضور قلب : در حضور قلب که تمامیت نماز از حضور هم استفاده می شود، حضور قلب را در نماز از تکبیر و از نیت شروع کنید، همان نیت اگر از ذهن حرکت کند از آنجا حضور می آید. اینکه خدایا الان فقط تو را عبادت می کنم. در نکته کلیدی در حضور، کلمه ایاک نعبد و ایاک نستعین معنایش را قصد کنید، این که آمده برای آنکه تا آن ربط شکل بدهد. ایاک نعبد و ایاک نستعین اگر این را قصد کنید یک معجزه درونی دارد که قلب را جذب می کند و حضور را می آورد. لذا فقها امام خمینی کتاب فتوایی ایشان را دیدم که اگر کسی در قرائت سوره حمد اگر ایاک نبعد و ایاک نستعین را معنایش را قصد نکند، نمازش باطل است. نکته دوم که حضور را ادامه می دهد، یک حرکت قیام بعد حرکت رکوع که انجام شد، معنای این را به ذهنتان بیاورید که رکوع یعنی خم شدن و خضوع در برابر پروردگار، سجده یعنی به خاک بیافتد در پیشگاه پروردگار . از اینجاست که یک نماز با حضور یک نوری است متلألؤ و یک معراج مومن و یک عمود دین. یک نماز که قبول بشود، کافی است و در اخر هم آنچه حضور می آورد شهادتین هست که در تشهد که انشاء هست و انشاء از امور قصدیه است و بدون قصد محقق نمی شود که اگر قصد نکند محقق نشده. اما یک حضوری که تکبیر بگوید برود در نماز و با سلام خارج شود، آن برای انسان کامل است، انسان ناقص آن ظرفیت را ندارد. هر ظاهری را فرض می کنیم، حضورش فی الجمله است آن حضورها برای آدم ناقص می آید ولی عبوری است که گاهی می آید و گاهی می رود، اما برای همیشه نیست ولی حضور دائم که از تکبیر می آید و تسلیم بیرون می آید برای امیرالمومنین و ائمه است . بشر عادی به ندرت اتفاق می افتد ولی برای همیشه ظرفیت را ندارد، حضوری که برای بشر عادی ممکن است، همین قدر بود که تذکر گفتیم. اما بعد از که این دو نکته گفته شد، معلوم شد که تعریف چیست و بحث ما از چه باب است.

ص: ۲۳۷

بحث صحیح و اعم بحث بلاغی مربوط به نصوص

بحث صحیح و اعم از مباحث بلاغی و ادبی است و این بحث ارتباط دارد به بحث نصوص که نصوص ما دارای الفاظی هست که طبیعتا فهم بلاغت و ادب می طلبد، ارتباط پیدا می کند به نصوص و کتاب باشد.

فراز دوم شرائط بحث صحیح و اعم

اما شرائط بحث صحیح و اعم، درباره صحیح و اعم صاحبنظران محقق خراسانی شرائطی را اعلام می فرمایند که این شرائط بسترسازی بحث صحیح و اعم را، چند مورد را به عنوان شرائط ارائه می کنیم :

یکی از شرائط، ثبوت حقیقت شرعیه است

۱.ثبوت حقیقت شرعیه ؛اگر حقیقت شرعیه ثابت نشده باشد، بحث از وضع لفظ شرعی برای معانی شرعی زمینه ندارد ؛ چون حقیقتی نیست تا وضعی باشد و تا صحبت از وضع برای صحیح یا اعم به میان آید.

کلام شیخ انصاری در صورتی که هم که حقیقت شرعیه ثابت نشده باشد، باز زمینه برای بحث صحیح و اعم وجود دارد

شیخ انصاری کتاب مطارح الانظار در تقریرات ص ۳ می فرماید اگر حقیقت شرعیه هم ثابت نشود، باز هم زمینه برای بحث وجود دارد ؛ به این صورت بحث می شود که می گوییم شارع که لفظ صلاه را مثلا ـ از معنای لغوی اش به وسیله قرینه به معنای مجازی استعمال کرد، آن معنای مجازی معنای صحیح بود یا اعم، اگر ثابت بشود که استعمال شارع با قرینه به معنای صحیح بوده، الان در عرف شرع اگر لفظ صلاه را دیدیم قرینه صارفه از معنای لغوی وجود داشت، حمل می کنیم به معنای صحیح و اگر شارع با قرینه لفظ عبادت را به معنای اعم استعمال کرده است، الان درعرف شرع اگر لفظی را ببینیم که با قرینه صارفه به معنای شرعی استعمال می شود، حمل می کنیم به معنای اعم . پس در صورتی که حقیقت شرعیه ثابت هم نشده باشد، باز هم زمینه برای بحث صحیح و اعم وجود دارد . در نتیجه بحث صحیح و اعم متفرع به بحث حقیقت شرعیه نیست اگر که ثابت نشده باشد، جا برای این بحث وجود دارد. شرائط دیگر درس آینده.

ادامه بحث از شرائط بحث صحیح و اعم ۹۱/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

ولادت امام باقر سلام الله تعالی علیه بر اساس روایتی بر شما مبارک باشد.

ادامه بحث از شرائط بحث صحیح و اعم

موضوع بحث ما شرائط بحث صحیح و اعم : شرط اول را گفتیم که حقیقت شرعیه ثابت باشد و گفتیم که شیخ انصاری فرمودند هر چند حقیقت شرعیه ثابت هم نشود، جای بحث برای صحیح و اعم هست . اما پس از که با واقعیت می نگریم می بینیم که حقیقت شرعیه ثابت است که در بحث قبلی ثابت شد که حقیقت شرعیه ثابت است یا تعیینی یا تعینی . بنابراین شرط اول حاصل و فراهم است.

شرط دوم عبارت است از تصویر جامع

شرط دوم از شرائط بحث صحیح و اعم عبارت است از تصویر جامع ؛ محقق خراسانی می فرماید : لا بد من تصویر جامع فی البین علی القولین ، بنابر قول صحیحی و بنابر قول اعمی باید قدر جامعی تصویر شود که آن قدر جامع موضوع له باشد برای صحیح بنابر قول صحیحی و آن قدر جامع موضوع له باشد برای صحیح و فاسد بنابر قول اعمی. قدر جامع برای این ضرورت دارد که این صحیح و اعم وضعش از قبیل عامین هست ؛ وضع عام و موضوع له عام و نحوه وضع از قبیل مشترک معنوی است ؛ در مشترک معنوی موضوع له قدر جامع است بنابراین قدر جامع باید تصور بشود.

ص: ۲۳۹

محقق خراسانی می فرمایند : قدر جامع بنابر مبنای قائلین به صحیح در کمال وضوح است اما بر مبنای قائلین به اعم در غایت اشکال است

آنگاه می فرمایند : تصور قدر جامع بر مبنای قائلین به صحیح در کمال وضوح است و تصویر قدر جامع بر مبنای قائلین به اعم در غایت اشکال است. از این عنوان جهت و رأی و مذاق محقق خراسانی روشن است که مبنای صحیحی درست است.

مبنای محقق خراسانی در قدر جامع بنابر قول صحیحی

بر مبنای قول به صحیح می فرمایند: قدر جامع به این صورت است که ما برای مثلا کل صلوات یعنی صلاه صبح و ظهر و عصر و مغرب و عشاء تماما و قصرا ، حضرا و سفرا ، اختیارا و اضطرارا، برای همه این افراد صلاه ما یک عنوان می توانیم در نظر بگیریم که عبارت باشد از نهی از فحشاء و منکر که همه این نمازها یک اثر دارد و آن این است که ناهیه از فحشا و منکر است یا اثر دیگری را اعلام کنیم که عروج است اگر از منظر سلوک می بینید می شود نهی از فحشاء و منکر ، اگر از منظر عرفان ببینید می شود معراج ، عرفان مرحله عروج روح آدم است و سلوک مرحله حرکت درست در مسیر حق هست تا می

رسد تا حد وصال که می شود قربان کل تقی . ما یک اثرش را در نظر می گیریم که ناهیه از فحشا و منکر است.

چرا با اینکه بعضی ها نماز می خوانند ولی نمازشان ناهیه عن الفحشاء نیست

ص: ۲۴۰

سید الاستاد در جهت توضیح این معنا یک چند سطری از اصول و فقه بیرون رفته تحت عنوان ارشاد که این تنهی عن الفحشاء و المنکر را جواب داده که بعضی ها می گویند که الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر که صلاه هست ولی نهی از فحشا و منکر دیده نمی شود. می فرماید در مرحله نظری و عملی : در مرحله نظری خود مفاهیم و عبودیت ایاک نعبد و اهدنا الصراط المستقیم انسان را به سمت خدا می برد و از غیر خدا مخصوصا از منکرات به دور شدن هست اما از لحاظ عملی خود عبادت مخصوصا نماز یک ارتباط ملموس عند اهل بصیره بین عبد و معبود به وجود می آید که ارتباط هم ارتباط عبودیت و حبل اللهی است این ارتباط در عالم واقع مثل یک نخ باریکی نوری به روح آدم بسته شده تا سمت و سوی خدا و اجازه نمی دهد که به طرف ظلمات برود و بعد یک تجربه دینی ثابت است که آن کسی که اهل نماز است حسن عاقبت دارد .

سوال و جواب خداوند یکی از نعمت هایی که داده و جزء تجلیات روح آدم است، ذوق است. از زیبایی باطنی انسان یکی ذوق است و از الطاف جلیه خداست . استحسان نیست بلکه ذوق معرفتی است ؛ ذوق معرفتی از دل برخیزد و به دل بنشیند و ذوق استحسانی از نفسانیت هست و وساوس و شیطانیات. بعد از که این مطلب را اینگونه معنا کردیم ، ناهیه از فحشا اثر جمیع افراد نماز شد .

جامع بنابر قول صحیحی از قاعده فلسفی هم استفاده می شود

اما جامع از قاعده استفاده می کنیم ؛ قاعده فلسفی به نام برهان سنخیت که الواحد لا یصدر منه الا الواحد و الواحد لا یصدر الا من الواحد ؛ محققین از فلاسفه می گویند این قاعده دومی درست است ولی اولی مخدوش است . الواحد لا یصدر الا من الواحد درست است و بر اساس برهان سنخیت است؛ یک معلول فقط از یک علت صادر می شود . شما اگر در عرف می گویید که این کار علل و عوامل زیادی دارد ، این تعبیر عرفی است که اجزاء علت را علت می گویید ، علت که کامل بشود، معلول واحد فقط از یک علت در یک آن بیشتر معنا ندارد. در آن واحد با دستتان یک آیه را می نویسد که الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر همین جمله در همین آن از یک علت صادر می شود و دو سه تا علت امکان ندارد . اما قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد مخدوش است که می تواند یک علت در زمان های مختلف معلول های متعددی هم داشته باشد ، به آن کار نداریم ، ما به این قاعده کار داریم که الواحد لا یصدر الا من الواحد ، واحد اینجا ناهیه از فحشا هست ، این اثر خاص از علت خاصی صادر می شود و این اثر کشف میکند از یک موثر واحدی که آن جامع است که قابل تصور است ؛ چون صلوات صحیحه همه آنها ناهیه از منکر هستند و آن اثر واحد که ناهی باشد، کشف می کند از موثر واحد که آن جامع است. اسم در جامع عنوانی لازم نیست ؛ چون اسم عنوان دخل در حقیقت شئ ندارد ، اسم نداشته باشد و به هر عبارتی که به ذهنتان می آید بگویید بهترین عبادت بگویید عبادت ویژه یا حساسترین عبادت که جامع بین افراد صلاه بشود ، تعبیر آزاد است ولی یک جامع واحدی است بین همه افراد صلاه ، این تصویر جامع که واضح است و وجود دارد، زمینه برای بحث صحیح و اعم آماده می شود و می توانیم بگوییم که عبادات مثلاه صلاه ، وضع شده است برای همین قدر جامع .

اشکال شیخ انصاری به تصویر جامع بنابر قول صحیحی و جواب مرحوم آخوند

اما شیخ انصاری (۱) درباره تصویر جامع نسبت به قول به صحیح ، اشکالی دارند که محقق خراسانی آن اشکال را ذکر می کند و جوابشان را ارائه می دهند، می فرمایند و الاشکال که منظور همان اشکالی که شیخ فرمودند ، که اگر اشکال بشود که جامع ممکن نیست ؛ برای اینکه جامع که تصور بشود، از دو حالت بیرون نیست : یا جامع را به صورت مرکب تصور می کنیم یا جامع را بصورت بسیط؛ اگر به صورت مرکب تصور بشود، که جامع نمی تواند باشد ؛ برای اینکه جامع مرکب مثلا شما تصور کنید که جامع بین افراد صلاه عبارت است از یک مرکب ده جزئی و این با واقع تطبیق نمی کند ؛ همیشه ده جزء در بین کل افراد وجود ندارد ، صلاه مسافر و صلاه محضور و صلاه معذور و صلاه غرقاء ، اجزاء فرق می کند و در شکل مرکب تصویر جامع ممکن نیست ؛ چون تصویر جامع معنایش این است که یک حد معین در همه افراد در شکل و یک اندازه باید وجود داشته باشد و این قابل تطبیق نیست. اما تصویر جامع به شکل بسیط که می گوییم جامع ما مرکب نیست بسیط است ؛ بهترین عبادت و اولین عبادت که بسیط است ، این بسیط هم به دو صورت تصور می شود: ۱. بسیط مطلوب است ۲. جامع بسیط معاد است ،

اگر جامع را بسیط معاد فرض کردیم به اشکالات متعددی بر می خورد

۱- (۱) . مطارح الانظار ، ص ۶.

اگر گفتیم جامع بسیط در صلوات مطلوب است ، قابل التزام نیست و به اشکالات متعددی برمی خورد : مستلزم تقدم شئ بر نفس می شود به این صورت که جامع که مامور به شرع هست قبل از امر باید باشد و اگر گفتیم آن مطلوب است ، مطلوب بعد از طلب می آید و طلبی باشد تا بگوییم که به چیزی که تعلق گرفته است آن می شود مطلوب ، بنابراین از جهتی که جامع مامور به شرعی است ، قبل از طلب است و از جهتی که مطلوب طلب است ، بعد از طلب است . پس تقدم شئ که مطلوب باشد بر نفس شئ که خود مطلوب است لازم می آید. هر موقعی گفتیم تقدم شئ بر نفس شئ ، مستلزم دو اصل محال فلسفی دارد : دور و خلف . اشکال دوم درباره مطلوب این است که اگر بگوییم جامع ، مطلوب است ، مستلزم ترادف بین متخالفین می شود ؛ ترادف مترادفین درست است اما ترادف متخالفین خلف است . به این صورت ترادف متخالفین می شود که مستلزم این می شود که لفظ مطلوب با لفظ صلاه در این مثال مترادف باشد چون صلاه را گفتیم که قدر جامعش مطلوب که خودش هست و باید مترادف باشد در حالی که متخالف است ، لفظ صلاه یک معنا دارد و لفظ مطلوب مفهوم دیگر. اشکال سوم : این است که با این تصویر جامع بسیط مبنای صحیحی متلاشی می شود ؛ مبنای صحیحی جریان برائت است ، می فرماید: اگر شک در جزئیت شئ ای بکنیم که حالت سابقه نداشته باشد، اصل برائت جاری می شود و نفی جزئیت اعلام می شود به مقتضای برائت ، این مبنای صحیح است اما اگر قدر جامع را بسیط گرفتید و آن هم مطلوب شرع بود، شک جزئیت در مطلوب بدهید ، می شود شک در تحصل مطلوب و بر می گردد به شک در خود مطلوب نه شک در قید زائد ، شک در تحقق ذات که بود ، در اصطلاح اصول می گویند شک در محصل و در شک در محصل جای برائت نیست بلکه جای احتیاط است. این برخلاف مبنای صحیحی است که صحیحی می گویند در شک در جزئیت مامور به برائت جاری می شود ، با این سه اشکال تصویر جامع به مانع برمی خورد. پس اشکالات شیخ نسبت به تصویر جامع مسجل و روشن شد ،

اشکالات در صورتی است که منظور از قدر جامع مطلوب باشد اما اگر قدر جامع مراد باشد به اشکال برنمی خورد

الان جوابش را محقق خراسانی می فرماید : این اشکالی در صورتی بود که اگر منظور از قدر جامع مطلوب باشد و اما اگر قدر جامع، مراد باشد که در کفایه می گوید لازم مساوی ، اشکال اول وارد نیست که تقدم شئ بر نفس شئ لازم نمی آید ؛ چون مراد قبل از طلب هست و بعد از طلب آن مراد وصف دیگری می گیرد که مراد مطلوب می شود و مشکلی ندارد ، اشکال اول مندفع است اما دو اشکال دیگر که ترادف و عدم جریان برائت به قوت خود باقی است در نتیجه با این اشکالاتی که طرح شد ، تصویر جامع برای عباداتی که وضع شده برای معنای صحیح باشد، امکان ندارد.

جامع نه مرکب است و نه بسیط بلکه عنوان کلی منتزعی هست که این عنوان کلی نیاز به اسم ندارد

اشکالی که گفتیم محقق خراسانی می فرماید که این اشکال مندفع است به این صورت که منظور ما از تصویر جامع نه مرکب است که اشکالش واضح است ونه بسیط است به هر دو قسمی که گفته شد بلکه منظور از قدر جامع یک عنوان کلی منتزع که آن عنوان کلی مثل کلی طبیعی نسبت به افراد خود صدق کند و نه اشکال تصویر مرکب پیش می آید و نه آن اشکالی که شما گفتید ، به آن شکل ما تصویر نمی کنیم تا به اشکال بربخوریم که مطلوب است یا مراد ، میگوییم یک عنوان کلی انتزاعی است که این عنوان کلی اسم ندارد و نیاز به اسم نداریم اما واقعیت دارد ، به هر اسمی که یاد کنید می توانید، شما این عنوان را نیازی که دارید این است که کشف کنید که هست، کشف می کنید از طریق اثر که این جامعی هست و این مقدار برای ما کافی است. اسم بگذاریم عنوان گذاری کنیم ، لازم نیست. بنابراین ، تصویر جامع اشکالی ندارد مثلا ما برای خصال کفارات می گوییم سه فرد هست که عتق رقبه هست و صوم شهرین متتابعین و اطعام ستین مسکین ،این سه فرد است وعنوان جامع دارد ، می گوییم در فقه جبران آن نقص عبادی است؛ سد صغور جامع است بین این افراد واین افراد را می بینیم که هر کدام صدق می کند به سد صغور که اطعام ستین و عتق رقبه و همین طور صوم شهرین متتابعین ، عنوان صدق می کند. ما برای صلاه را همین طور عبادت ویژه برای نماز صبح و نماز در حضر و نماز در سفر که می گوییم عبادت ویژه که جامع در همه اینها وجود دارد و جامع عنوانی یک کلی منطبق بر مصادیق است ، شما این نکته توجه کنید که در اصطلاح محققین تعیین جامع در تخییر عقلی شرط لازم اعلام شده است که اگر تخییر عقلی بود ، عنوان جامع باید معین باشد و اگر تخییر شرعی باشد ، عنوان جامع لازم نیست که معین و مشخص باشد به اسم خاص . بنابراین ، اینجا که مورد بحث ما که جامع شرعی است ، اسم جامع لازم نیست ، پس تصور می شود از طریق اثر و کشف می کنیم که جامع واحدی است و این مقدار کافی است. کشف یک جامع واحد و آن معنایش را در افراد لمس می کنیم ؛ چون در افراد ناهیه است و هم در افراد آن جامع وجود و حضورش را می بینیم و از طریق اثر واحد کشف می کنیم که یک جامع ، این مقدار برای ما کافی است و اسم خاصی نیاز نیست و هر چند اسم خاصی می توانید روی آن بگذارید.

سوال و جواب عنوانی که کشف بشود از طریق اثر که آن عنوان به طور اجمال مثلا روح عبادت در بین افراد صلاه و مجهول هم نیست . آن کشف قطعی از طریق اثر به عنوان یک جامع در بین همه کافی است و تشخیص و تحدید علامت گذاری و تحت یک رقم و عدد در آوردن لزومی ندارد. نتیجتا تصویر جامع بنابرقول صحیح در کمال وضوح است به اصطلاح محقق خراسانی و اشکالی که شده بود ، از قلمرو ورود اشکال هم خارج شدیم و تصویر جامع بلا مانع است اما تحقیق و رای سید الاستاد در این رابطه درس آینده.

شرائط صحیح و اعم شرط دوم تصویر جامع ۹۱/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

شرائط صحیح و اعم شرط دوم تصویر جامع

شرائط بحث صحیح و اعم : شرط اول را گفتیم ، شرط دوم عبارت بود از تصویر جامع . درباره تصویر جامع گفته شد که محقق خراسانی می فرماید : از باب کشف اثر واحد از موثر واحد می توانیم برای وضع صحیح جامعی تصور کنیم ، هرچند اسم خاصی نداشته باشد و عنوان در ماهیت شئ تاثیر گذار نیست. اشکالاتی بود و پاسخ هایی داده شد.

دیدگاه مرحوم نائینی که نیاز به تصویر جامع نیست

در ادامه دیدگاه محقق نائینی : محقق نائینی (۱) می فرماید : در بحث وضع الفاظ عبادات برای صحیح و اعم نیازی به تصویر قدر جامع نداریم. می توانیم بدون تصویر جامع بحث صحیح و اعم را داشته باشیم مثلا می گوییم صلاه وضع شده است برای مرتبه علیای از صلاه که عبارت باشد از صلاه جامعه الاجزاء و الشرائط و صلاه مختار ، این موضوع له باشد که مطلوب شرع هم همین است اگر قول به صحیح را اعلام کردیم ، می گوییم بنابر همین وضع لفظ برای مرتبه اعلا در مراتب نازله اش که استعمال می شود از باب تنزیل هست ؛ تنزیل فاقد اجزاء به منزله واجد اجزاء و مجاز نیست بلکه تنزیل است. اما اگر قائل به اعم شدیم ، می گوییم مرتبه اعلاـ که موضوع له هست ، استعمال لفظ در مراتب نازله یا مرتبه ای که فاقد بعضی از اجزاء و بعضی از شرائط باشد ، این استعمال بالعنایه و مجاز است. بنابراین بحث صحیح و اعم را بدون تصویر جامع را می توانیم مطرح کنیم و نیازی به تصویر جامع نداریم.

۱- (۱) . اجود التقریرات ، ج ۱ ، ص ۳۶.

دیدگاه مرحوم اصفهانی ، تصویر جامع بدو قسم است

اما دیدگاه محقق اصفهانی : مرحوم محقق اصفهانی (۱) می فرماید : تصویر جامعی که گفته شده است ، هرچند لازم است اما آن تصویری که محقق خراسانی اعلام می کند ، خالی از اشکال نیست بلکه کار ناممکنی است ؛ برای اینکه تصویر جامع به دو قسم است : ۱. تصویر جامع ذاتی و مقولی که جنس باشد برای افراد مثل حیوان برای انواع حیوانات که قدر جامع مقولی و

ذاتی حیوان است و در همه اقسام وجود دارد و وجودش در همه اقسام به یک نحو و در یک حد هست . ۲. جامع عنوانی اعتباری که یک عنوان جامع باشد یعنی از معنونهای متعدد یک عنوان انتزاع می کنید و آن را به عنوان یک مفهوم عالی و فراگیر روی آن افراد قرار می دهید می شود جامع عنوان اعتباری . مثلا تکریم علماء که خدمت عملی می خواهد و دعوت می خواهد و کمک می خواهد و راهنمایی ، اینها همه مصادیق تکریم است ، شما از خدمت و کمک رسانی و مساعدت و دعوت و سایر اکرامات یک عنوان انتزاع می کنید می گویید تکریم علماء ، این می شود جامع عنوانی اعتباری .

اما جامع مقولی در عبادات امکان ندارد چرا؟

در مرحله تطبیق: جامع ذاتی مقولی درباره عبادات امکان ندارد ؛ بر ای اینکه همین لفظ صلاه مثلا مرکب است از مقولات متعدد ؛ مقوله کیف مقوله وضع مقوله کم از مقولات مختلف ترکیب شده و مقولات متباینه الذات هستند و مقولات اجناس عالیه هست و یک جنس دیگری ندارند که فوق اینها باشد و جامع باشد بین اینها اجناس عالیه ، بنابراین جامع ذاتی مقولی که درباره عبادات ممکن نیست .

ص: ۲۴۷

۱- (۲) . نهایه الدرایه ، ج ۱ ، ص ۳۸.

و اما جامع عنوانی هم اشکال دارد

اما جامع عنوانی که تصویر کنیم ناهیه عن الفحشاء؛ بگویید که جامع بین همه این افراد صحیحه عبارت است از ناهیه عن الفحشاء که این عنوان انتزاع شده باشد . این عنوان به اعتبار شرع در تمامی افراد وجود دارد ؛ هر صلاه که ببینیم در شکل تام الاجزاء و الشرائط ناهیه عن الفحشاء و المنکر هست ، جامع عنوان عام شامل موجود در همه افراد در یک حد و اندازه و بدون تغییر و کم و زیاد ؛ این تصور ما به عنوان نهی از فحشا و منکر یک جامع عنوانی هست و تصورش مشکل ندارد اما اشکال این است که این عنوان موضوع له برای صلاه نیست به تعبیر ایشان اگر بگوییم صلاه با ناهیه عن الفحشاء و المنکر ، لفظ و معناست ، می شود یک ادعای سخیف ؛ سخافت دارد اگر بگوییم صلاه عبارت است از ناهیه عن الفحشاء ، این تعبیر را سید الاستاد با تلطیف می فرماید اگر جامع عنوانی در نظر بگیریم، نیاز به وضع دارد و ما با تحقیق تفحص دریافته ایم که لفظ صلاه برای ناهیه عن الفحشاء وضع نشده است. محقق اصفهانی بعد از که به تصویر جامع طبق مبنای محقق خراسانی اشکال می کند و عدم امکان را اعلام می دارد می فرماید راه حل این اشکال این است که جامع در الفاظ عبادات بنابر قول صحیحی عبارت است از یک سنخ خاص و یک سنخ برتر و ویژه ، اگر گفتیم یک سنخ خاص ، در شکل مبهم بدون اینکه اسم ببریم ،ایشان قید ابهام را اضافه می کند نه اینکه ما نیاز به اسم نداریم ، نیاز به اضافه وصف ابهام داریم ؛ چون اگر تصریح بیاوریم ، مشکل آفرین می شود و باید ثابت کنیم که برای آن معنای صریح لفظ وضع شده باشد. می گوییم یک سنخی است در شکل مبهم ، آن یک سنخ خاص می شود قدر جامع برای صحیحی . به عبارت ساده می گوییم مجموعه افراد صحیح یک سنخ است در برابر اینکه مجموعه افراد فاسد سنخ دیگر است. این سنخ را می توانیم به عنوان جامع اعتباری و عنوانی برای قول به صحیح در نظر بگیریم. با این نگرش که مجموع افراد صحیح که با هم همخوانی دارد که سنخیت است و کل این افراد یک عنوان کلی هم که دارد که یک سنخ است ، پس آن یک سنخ خاص می شود جامع اعتباری ، آن جامع را در نظر می گیریم که می گوییم بنابر صحیح الفاظ عبادات وضع شده است برای سنخ صحیح و اشکالی هم نه اشکال که مربوط می شد به جامع مقولی بر می خوریم و نه آن اشکالی که به جامع عنوانی وارد بود ، روبرو می شویم و رایی است بدون اشکال و تصویر جامع هست که شرط برای بحث صحیح و اعم را فراهم می کند.

سوال و جواب اگر لفظ خاصی باشد ، وضع می خواست و تشخص پیدا کرد و اگر وضع خاص نباشد ، ما بتوانیم عنوان جامع انتزاع کنیم بدون اسم و در هاله ابهام ،این دیگر وضع نمی خواست و چیزی نیست که وضع بخواهد . سید الاستاد در جهت تعلیقه بر بیان محقق خراسانی همین اسلوب محقق اصفهانی را دنبال می کند با عبارت واضح تر و همین دو اشکال را ایشان دارد : اما اشکال اضافی ؛

و اما اشکال سید الخویی که الواحد لا یصدر منه الا الواحد در واحد شخصی درست است اما در نوعی درست نیست

سید الاستاد می فرماید: محقق خراسانی که فرمود اثر ناهیه عن الفحشاء ، اثر واحدی است کشف می کند از موثر واحد و آن جامع عنوانی است ، می فرماید این قاعده کامل نیست ، قاعده فلسفی الواحد لا یصدر منه الا الواحد اصل قاعده است و فرع قاعده الواحد لا یصدر الا من الواحد که ما این شکل دوم را اخذ کردیم می فرماید این قاعده بر فرضی که درست باشد در واحد شخصی است اما در واحد نوعی الواحد لا یصدر الا من الواحد نداریم . مثلا واحد شخصی اگر یک جمله حدیث را در یک زمان با یک خودکار بنویسید الصلاه معراج المؤمن این یک واحد شخصی است ، کشف می کند از مؤثر و علت واحد و در یک زمان یک کار شخصی و فردی با وحدت شخصی از یک علت بیشتر صادر نشده و محال است که از دو علت صادر بشود که موجب خلف و موجب جمع بین ضدین و موجب تناقض می شود در اصل . اما در واحد نوعی اینگونه نیست ؛ واحد نوعی مثل حرارت که نوعی از حقائق و مفاهیم است ، این واحد نوعی که حرارت است می تواند توسط شمس توسط نار توسط حرکت و صائقه و امثال بوجود بیاید ، بنابراین شما براساس قاعده الواحد لا یصدر الا من الواحد خواستید جامع ثابت کنید ، آن قاعده اینجا کارایی ندارد ؛ چون واحد شخصی نیست ، واحد نوعی است. ناهیه عن الفحشاء یک واحد نوعی است از صلاه صبح و صلاه ظهر و مغرب و عشاء و آیات و طواف الی اخر پس از همه این صلوات می تواند این اثر دیده شود ، اثر که ناهیه عن الفحشاء هست دیگر واحد نوعی است و واحد نوعی کشف از موثر واحد ندارد پس اصل قاعده از اساس مشکل دارد .

اما تحقیق این قاعده قاعده فلسفی است نه اصولی

اما تحقیق این است که قاعده الواحد لا یصدر یک قاعده فلسفی است . مرحوم ملاصدرا (۱) این بحث را مطرح می کند که قاعده اصلی دارد و فرعی دارد ؛ اصل قاعده همان است که اشاره شد الواحد لا یصدر منه الا الواحد که در اصول گفتیم مخدوش است و در فلسفه مخدوش نیست و طبق مبانی فلسفی حقیقتا همین است . این قاعده ای که محقق خراسانی استفاده می کند ، فرع قاعده است که الواحد لا یصدر الا من الواحد که برهان انی می شود ، فرع را هم صدر المتالهین می فرماید : الواحد الشخصی من المستحیل استناده الی علتین مستقلتین من المستحیل و نکته اصلی که در فلسفه و اصول فاصله زیاد بود ، اشتباهی که تلقی شده این است که در فلسفه واحد صادر از مصدر واحد فقط وحدت شخصی است ، آن وحدتهایی که تقسیم می کنیم ، آنها مفاهیم و اقسام وحدت مثل وحدت شخصی ، وحدت نوعی ، وحدت سنخی ، وحدت مفهومی و وحدت وجودی آن وحدت ها ربطی به وحدت بین علت و معلول ندارد ، آنگاه که علت و معلول ارتباطش کامل بشود یعنی علت تامه که شکل بگیرد ، در آن مرحله ایجاد دست هست و کلید هست و قفل در ، همان لحظه حرکت دست با حرکت کلید که مرحله ارتباط ایجادی بین علت و معلول هست ، در آن مرحله وحدت معلول وحدت شخصی است و ما کشف را که می گوییم در فلسفه که معلول کشف می کند از علت یا علت واحد در حال حرکت خاص از آن صادر می شود مگر معلول واحد ، همان حالت ایجاد معلول است ، در آن حالت ایجاد معلول از نوع و سنخ و مفهوم خبری نیست و فقط وحدت شخصی است ، بنابراین ، آنچه محقق خراسانی فرموده است براساس معاییر فلسفی درست است که وحدت در حین تحقق و ایجاد اثر ، در آن حین فقط وحدت شخصی است و کشف می کند از موثر واحد که جامع وحدانی بین همه افراد . در ادامه گفته می شود که تحقیق این است که منظور از جامع همان جامع عنوانی است ، همان طور که محقق خراسانی فرموده اند اما اشکالی که محقق اصفهانی داشت یا سید الاستاد ، می بینیم آن اشکال وارد نیست ؛ چون ما توجیهی داریم که از ضمن کلام ایشان یا براساس مسلک تحقیق می توانیم این توجیه را راه گشا قرار بدهیم و آن این است که اشکالی که شده بود که صلاه وضع برای ناهیه عن المنکر ندارد ، امام خمینی (۲) می فرماید : محقق خراسانی نفرموده است که ناهیه عن الفحشاء معنای صلاه است ، به تصریح عبارتش مراجعه کنید ، ایشان می فرماید که اثر کشف می کند از موضوع له واحد نگفته است که معنایش ناهیه عن الفحشا هست تا شما بگویید که صلاه برای ناهیه وضع ندارد .

۱- (۳) . اسفار ، ج ۲ ، ص ۲۱۰.

۲- (۴) . تهذیب الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۳۸.

اما جامع الصلوه معراج المؤمن اثر نیست بلکه خود صلاه صحیح است که نص است

اما تحقیق این است که در عناوینی که از روایات استفاده می شود ، به طور مشهود می بینیم نماز عنوان شرعی دارد و آن عبارت است از معراج المؤمن که ناهیه عن الفحشاء اثر بود اما کاری به اثر نداریم ، الصلاه معراج المومن اثر نیست بلکه خود صلاه است و به عبارت شرع است و طبق نص است و ظهورش این است که صلاه عبارت است از معراج مؤمن یعنی معراج مؤمن موضوع له صلاه درست است و صلاه درست وضع شده است برای این معنای جامع و جامع عنوانی وضع شده از سوی شرع و خودش موضوع له هست و این معراج مؤمن از آن جامع عنوانی است که جنس عالی است و در همه افراد صحیحه به شکل یکسان وجود و تواجد دارد ، بنابراین جامع عنوانی از پیش تعیین شده از سوی شرع است و آن معراج مؤمن است و آن برای همه افراد صحیحه از باب تطبیق کلی بر مصادیق است و ظاهر هم این را اعلام می کند و در عین حالی که ظاهر مطلب این را اعلام می کند ، دید واقعی معرفتی را هم این را تایید می کند ، در کتاب اشارات شیخ بوعلی در انتهای اشارات یازده فصل را درباره عرفان سلوک ان شاء الله تطبیق واقعی طبق محقق طوسی ادامه اش درس آینده.

توضیح تکمیلی درباره تصور جامع صحیحی و اعمی ۹۱/۰۹/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

به تاریخ امروز ، روز شهادت حضرت رقیه سلام الله علیها تعالی است ، این مصیبت عظمی را از طرف این جمع به محضر مبارک آقای عالم بقیه الله الاعظم تسلیت عرض می کنیم اعظم الله لک الاجر یا مولای و همچنین به محضر بانوی فضیلت و عصمت و کرامت حضرت معصومه سلام الله علیها این مصیبت را تسلیت می گوییم .

ص: ۲۵۱

توضیح تکمیلی درباره تصور جامع صحیحی و اعمی

عنوان بحث ما توضیح تکمیلی درباره تصویر جامع برای صحیح و اعم که نیاز به توضیح دارد؛

دو تلقی از متن کفایه و عبارت محقق خراسانی

درباره کلام محقق خراسانی اختلاف در تلقی به عمل آمده ؛ تلقی اول این است که ایشان می فرماید در مثل صلاه ، ناهیه عن الفحشاء اثر است و کشف می کند از موثر خاص و تلقی دوم این است که از کلام ایشان استفاده می شود که صلاه، اسم برای ناهیه عن الفحشاست و ناهیه عن الفحشاء جامع عنوانی است . آنچه به حسب دقت از متن کفایه الاصول استفاده می شود ، تلقی دوم درست است که اسم جامع عنوانی ناهیه عن الفحشاء هست و اثر واحد اسم برده نشده فقط کشف اثر واحد از موثر واحد عنوان شده است ، می تواند آن اثر واحد عبودیت ویژه باشد که کشف کند از موثر واحد. شاهد بر این مدعا این قسمت از متن هست که می فرماید «فیصح تصویر المسمی بلفظ الصلاه مثلا بالناهیه عن الفحشاء» این شاهد بر این مطلب است که تصویر جامع صحیح است برای مسمای صلاه به ناهیه از فحشاء یا معراج مومن ، این عبارت ظهور بلکه صریح است در اینکه

جامع انتزاعی بر مسلک محقق خراسانی همین ناهیه عن الفحشاء هست.

نظر محقق عراقی در نهایه الافکار

محقق عراقی (۱) می فرماید : تصویر جامع بین افراد صحیح منحصر به جامع مقولی و جامع عنوانی نیست بلکه می توانیم فرض کنیم جامع را بین افراد صحیحه تحت عنوان «مرتبه خاصه من الوجود الساری فی المقولات المتباینه ماهیتا» ما می گوییم جامع یک مرتبه ویژه ای از این عبادت است ؛ بین همه این مقولات متباین ، متباین ماهوی یک مرتبه ساری است به عنوان یک حقیقتی که در همه این افراد در سیر و گردش هست و اختصاص به مرتبه خاص ندارد.

۱- (۱) . نهایه الافکار ، ج ۱ ، ص ۱۱۶.

نظر امام خمینی در تصویر جامع

امام خمینی (۱) می فرماید : مثلا صلاه می توانیم بگوییم یک جامعی دارد . تصور جامع به این صورت که صلاه وضع شده است برای یک هیئت اختراعی شرعی اما به نحولا بشرط که این هیئت مخترعه لا بشرط و هیئتی که مواد صلاه در آن هیئت مندک است در تمامی افراد صحیحه حضور دارد و از یک سنخ هم هست و کم و زیاد شدن جزئی یا شرطی در اثر تبدل حالات مشکلی ایجاد نمی کند ؛ چون لا بشرط است.

جمع بین آراء صاحبنظران

اما جمع بین آراء صاحبنظران : محور در این جمع رأی محقق خراسانی قرار بدهیم که می فرماید منظور از جامع بین افراد صحیحه عبارت است از جامع منتزع (مفهوم منتزع عن هذه المرکبات) مثل کلی و مصادیق آن ، پس نه جامع مقولی است و نه جامع عنوانی است بلکه مفهوم منتزع از کل این مرکبات تحت عنوان معراج مؤمن یا ناهیه عن الفحشاء . اگر سوال شود که چرا دو سه تا اسم بکار می بریم که یا ناهیه یا معراج ؟ این مقام ثبوت است و تصور می خواهد و مقام اثبات نیاز به دلیل و واقع دارد.

مفهوم یکی است در آراء محققین اما تعابیر فرق می کند

اما آراء صاحبنظران دیگر : محقق عراقی مرتبه خاص و ویژه دارای سریان ، مفهوم قابل تطبیق بر مصادیق . رأی محقق اصفهانی : سنخ عمل مبهم مرکب از یک عده اجزاء که معرف آن سنخ ، جهت نهی از فحشاء است ، آن جهت واحدش نهی از فحشاست. اینکه می گوید سنخ خاص مبهم و بدون اسم و قابل تطبیق بر همه افراد ، جز مفهوم منتزع از مرکبات و قابل تطبیق برافراد چیز دیگر نیست ، تعیین در تعبیر است. امام خمینی که می فرماید هیئت لا بشرط ، تعبیر را منطقی اعلام می کند که به تعبیر عقلیات همان مفهوم کلی است. هیئت لا بشرط که صلاه برای آن وضع شده و آن قیدی ندارد و محدد به حد خاص و فرد خاص نیست و اختصاص به فردی ندارد و دارای منطقه وسیعی و قابل تطبیق برای همه افراد. اختلاف در تعبیر بر اساس ذوق و مذاق آمده . رأی محققین عراقی و اصفهانی و رای امام با نظر محقق خراسانی همخوانی ملموسی دارد و هیچ مانعی در قرب و تقرب و تقریب این آراء وجود ندارد.

۱- (۲) . تهذیب الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۱۰.

اما سید الاستاد و محقق نائینی رأیشان فرق دارد

اما محقق نائینی و سید الاستاد رأیشان فرق می کند؛ محقق نائینی (۱) می فرماید ما نیازی به تصویر جامع نداریم ؛ این عدم نیاز یک مخالفت صریحی نیست و می فرماید ما می گوییم عبادات مثلا صلاه وضع شده است برای مرتبه علیا که مطلوب شرع هست و تصویر بحث بر روی این تعبیر هم امکان دارد . سوال می شود که منظور از مرتبه علیا یک مرتبه خاص هست یا مرتبه ای است قابل تطبیق بر افراد صحیح ، جواب این است که مرتبه علیا اختصاص به یک فرد ندارد و مرتبه علیا تمام افراد صحیحه را فرا می گیرد پس مرتبه علیا می شود جامع افراد صحیح ، شما مرتبه علیا بگویید در تعبیر نقاشی نیست و اما سید الاستاد (۲) فرمایشی دارد که فتحصل مما ذکرنا انه لا یمکن تصویر جامع بین الافراد الصحیحه می فرماید تصویر جامع بین افراد صحیحه ممکن نیست ، درست فرمایشی که محقق اصفهانی داشتند که مقولات متباینه ، جنس عالیه ندارد و جامع عنوانی وضعش ثابت نیست ، آن مطلب را هم امام هم سید الاستاد و هم محقق عراقی همان مطلب را دارند با عبارت های مختلف ، جوهر بحث بیان محقق اصفهانی است . بنابراین تصویر جامع ممکن نیست و نتیجتا می شود مخالف رأی محقق خراسانی و جمعی از محققین .

رأی سید الاستاد هم مخالف نیست

ص: ۲۵۴

۱- (۳) . اجود التقریرات ، ج ۱ ، ص ۳۶.

۲- (۴) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۴۰.

اما رأی ایشان هم مشکلی ندارد و با اراء جمع قابل تطبیق است ؛ برای اینکه می فرماید جامع مقولی ممکن نیست عقلا ؛ چون جنس ما فوق اجناس عالیه متباینه مقولات وجود ندارد و اما می فرماید جامع انتزاعی عنوانی ممکن است اما می فرماید وضع صلاه برای جامع عنوانی وضع نشده ، ما وقتی می توانیم این جامع عنوانی را بپذیریم که وضعی شده باشد ، عرف نمی گوید معنای صلاه را ناهیه عن الفحشاء هست و شرع هم وضع نکرده است برای ناهیه عن الفحشاء و جامع باید موضوع له باشد. ما از اینجا دو نکته استفاده می کنیم : ۱. جامع عنوانی ممکن است و در مقام ثبوت درست است ، همین اعتراف ایشان به جامع عنوانی در مقام ثبوت برای ما کافی است و جمع بین آراء شد. مقام اثبات بحث علمی نیست بلکه بحث تعبدی است بحث تفحصی است که باید تتبع کنید و پس از تتبع ما می توانیم بگوییم که در نصوص متعددی صلاه به لفظ معراج مؤمن یا قربان کل تقی اطلاق شده ، ظهور اطلاق لفظ به معنایی در تثنیه است : الصلاه معراج المومن الصلاه قربان کلی تقی تصریح شده است که صلاه معراج است و معراج اسم آلت است و معراج و قربان را که در نظر بگیریم که در شرع اسم برای اینها اعلام شده است ، می توانیم اعلام کنیم که نظر ایشان هم مخالف نیست .

ما حصل : جامع بین افراد صحیحه عنوان منتزع قابل تطبیق به افراد ، معراج مؤمن است و نصوص هم داریم پس در لسان شرع هست و عرف هم می فهمد و مطابق واقعیت معرفتی هم هست

ص: ۲۵۵

ما حصل : جامع بین افراد صحیحه، عنوان منتزع قابل تطبیق بر همه افراد صحیحه هست که معراج مومن است و آراء هم به تعابیر این را تایید کرد و در مقام اثبات عوام هم از صلاه همین معنا را می فهمند که اگر به عوام بگویید که نماز چیست می گویند نزدیک شدن به خداست و رفتن به سوی خداست که در عربی همان معراج مومن است پس معنا در لسان شرع تعیین شده و عرف هم می فهمد و واقعیت هم همین است . وضع و اعلام از سوی شرع و فهم عرف و مطابق با آراء صاحبنظران و مطابق با واقعیت معرفتی که محقق طوسی (۱) می فرماید که حرکت به سوی خدا، نماز هست و حرکت به سوی خدا سلوکی است که نهایتها التی هی الوصول الی الحق اینجا بر اساس بر دید معرفتی می گوییم معراج و قربان که دو تا آمده ، تعبیر کامل از یک حقیقت است و براساس دید معرتفی بدایتش معراج است و نهایتش قربان است. بنابراین تصویر جامع کامل شد و از استحکامات لازم برخوردار شد.

تصویر جامع بر مبنای قول به اعم ۹۱/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

تصویر جامع بر مبنای قول به اعم

تصویر قدر جامع بر مبنای قول به اعم : پس از که بر مبنای قول صحیحی بحث تصویر جامع کامل شد ،

محقق خراسانی می فرماید بر این قول تصویر جامع در نهایت اشکال است و مستلزم محال است

۱- (۵) . شرح اشارات ، ج ۲ ، ص ۱۱۱.

محقق خراسانی می فرماید که تصویر جامع بر مبنای اعمی در نهایت اشکال است که گفته می شود مستلزم محال می شود ؛ برای اینکه صحیح و فاسد یک حقیقت داشته باشد ، خلف و تناقض و محال است. صاحبنظران دیگر اصول ، وجوهی درباره تصویر جامع بر مبنای قول اعمی ارائه داده اند.

وجوهی که برگرفته از کلام شیخ انصاری که تصویر جامع بناء بر قول به اعم ممکن است

محقق خراسانی این وجوه را برگرفته از تقریرات شیخ انصاری نقل می کند که صاحبنظران بر این هستند که تصویر جامع بر قول به اعم هم کار ممکنی است و در این رابطه چند وجه به ثبت رسیده است.

وجه اول برگرفته از کلام صاحب قوانین

وجه اول : شیخ انصاری (۱) می فرماید : درباره تصویر جامع بر مبنای قول به اعم ، محقق قمی (۲) می فرماید : جامع بر مبنای قول به اعم عبارت است از وضع مثلاـ صلاه برای ارکان خمسه . آنچه در بین همه افراد صلاه به عنوان جامع یعنی تشکیل

دهنده حقیقت صلاه در نظر هست ، همین پنج رکن است ؛ نیت و تکبیر و قیام و رکوع و سجود. لذا حکم فقهی این است که اگر از ارکان نماز چیزی کم یا زیاد شود ، مبطل است عمدا باشد یا سهوا ، این نشان می دهد که حقیقت و معنای موضوع له صلاه به عنوان یک جامع که بر همه افراد وجود داشته باشد ، این ارکان است.

ص: ۲۵۷

۱- (۱) . مطارح الانظار ، ص ۷.

۲- (۲) . قوانین الاصول ، ج ۱ ، ص ۶۰.

محقق خراسانی می فرماید : این وجه مانع الاغیار نیست و اشکالات وارد است

محقق خراسانی می فرماید این وجه اشکالات متعددی دارد که نمی توان به این وجه ملتزم شد : ۱. این تصویر جامع ، مانع الاغیار نیست ؛ برای اینکه ۱. می بینیم بعضی از افراد صلاه قطعا فاقد یک رکن از ارکان هستند و صلاه صدق می کند و شرعا هم مجزی هست مثل صلاه عاجز از قیام .

دومین اشکال وجه اول جامع الافراد نیست

۲. این تصویر جامع الافراد نیست یعنی مطرد نیست؛ برای اینکه اگر فرض کنیم شخصی در حالت اختیار فقط پنج رکن را بجا بیاورد ، صلاه صدق نمی کند .

اشکال سوم مستلزم استعمالات مجازی می شود

۳. این تصویر مستلزم استعمالات مجازی می شود ؛ صلاه براساس وجهی که گفته شد ، وضع شده است برای یک جزئی از صلاه که پنج رکن جزئی از صلاه هست و بعد استعمال می شود این صلاه برای یازده جزء که موضوع جزء و استعمال کل ، لفظی که وضع شده باشد برای جزء و استعمال می شود در کل ، طبیعتا می شود مجاز واضح و علاقه کل و جزء در مجازات به عکس این تصویر هست ؛ وضع به کل و استعمال به جزء مثلا انسان برای رقبه بکار می رود پس اولا علاقه اجازه نمی دهد و اگر هم اجازه بدهد ، استعمالات مجازی است و ما می بینیم که خلاف فهم و خلاف ظهورات در استعمالات است به این صورت که لفظ صلاه برای یازده جزء استعمالش حقیقی است در حالی که بر فرض تصویر جامعی که در این وجه اعلام شد ، باید استعمال مجازی باشد.

وجه دوم صلاه وضع شده برای معظم اجزاء

اما وجه دوم که وجهی است منصوب به معروف اصحاب: گفته می شود همین لفظ صلاه مثلاـ وضع شده است برای معظم اجزاء ؛ اولاـ عدد لزوم ندارد و ثانیا بیشتر از نصف ، اگر اجزاء را یازده فرض کردیم ، می گوییم وضع برای شش تا و آن معظمی که صلاه به آن مقدار صدق می کند . به عبارت دیگر می گوییم صلاه وضع شده است برای مسمای صلاه با صدق عرفی . هر کجا صلاه صدق کند و صدق عرفی جامع است برای همه افراد صحیح و اعم. کسی که نماز باطل می خواند ، عرف می گوید نماز می خواند و صدق عرفی می کند پس وضع برای اعم است و جامع صدق عرفی است و ظهورات و تحقیقات میدانی هم جواب می دهد ؛ هر کجا برویم استقراء کنیم می بینیم که صلاه بر صلاه کامل هم صدق می کند و بر صلاه فاسد هم صدق می کند حتی در لسان پیامبر که در مسجد دید کسی را که نماز می خواند و رکوع و سجودش را کامل نمی کرد فرمود تا با این نمازی که می خوانی با دین من از دنیا نمی رود که نماز صدق می کند.

محقق خراسانی می فرماید : این هم اشکالی دارد که قابل دفع نیست و همان اشکال استعمال مجازی در وجه قبلی

محقق خراسانی می فرماید : اشکالی که در این وجه متصور است ، اشکالی اخیری است که در وجه اول گفته شد؛ وضع شده است برای بعض و استعمال بشود در کل ، از مصادیق برجسته مجاز خواهد بود. اما آن دو اشکال اول انعکاس و اطراد اینجا وارد نیست ؛ چون گفتیم صدق اسم بکند؛ جایی که صدق اسم نمی کند خارج است (مانع الاغیار) جایی که صدق اسم می کند داخل است (جامع الافراد) .

ص: ۲۵۹

اشکال دوم این وجه تبدل حقیقت است

اشکال دوم : لزوم تبدل و تردد ؛ محقق خراسانی می فرماید این وجه از وجوه تصویر جامع بر مبنای قول اعمی موجب تبدل و تغیر حقیقت می شود ؛ یک حقیقت در افراد خودش که اسم حقیقت برایش ثبت بشود و جامع حقیقی به حساب بیاید ، ثبات دارد و یک حقیقت است مثل حیوانیت در بین افراد حیوان . اما اینجا تبدل پیدا می کند مثلا در صلاه مختار قیام جزء حقیقت صلاه است و در صلاه عاجز قیام جزء حقیقت نیست پس آن حقیقت ثابتی که جامع باشد ، وجود ندارد.

اشکال سوم موجب تردد می شود

اشکال سوم : این قول موجب تردد می شود ؛ ما در تشخیص حقیقت به تردد و تردید روبرو می شویم مثلا می گوییم حقیقت یا جامع شش جزء هست و در یک صلاه مختار ما بخواهیم این جامع را معرفی کنیم ، کدام شش تا ؟ آیا قیام جزء این شش تاست و آیا تشهد جزء این شش تاست یا چهار تا از اجزاء هست و دو تا از شرائط است ، حقیقت جامع شناسایی نمی شود.

اما وجه سوم تنظیر وضع الفاظ عبادات به اعلام شخصیه

اما وجه سوم : تنظیر وضع الفاظ عبادات به اعلام شخصیه ؛ شیخ انصاری در تقریرات نقل می کند می فرماید: در مثال «زید» این لفظ وضع شده است برای یک فرد که این فرد از صغر تا کبر از سلامت تا بیماری و با همه اوصاف و حالات به اسم زید هست و همان بوده که هست پس محور وضع آن ذات است و آن حقیقت است و حالات در مسما تاثیرگذار نیست ، صلاه همین طور وضع می شود برای ذات عبادات اما حالات مثل حال حضر، حال سفر، حال اختیار، حال اضطرار تمامی این اوصاف عوارض است .

محقق خراسانی اشکالی دارد که قیاس مع الفارق است

درباره این وجه سوم هم محقق خراسانی اشکال می کند که خلاصه اشکالشان این است که این تنظیر از قبیل قیاس مع الفارق است . علم شخصی کجا و صلاه برای اجزاء و شرائط کجا و با هم فرق می کند و زید در خارج تشخص دارد و یک وجود خارجی است و دارای یک حقیقت جوهری است و وحدتش جوهری است و تبدلاتش حرکت جوهریه است و در حرکت جوهریه امتداد یک حقیقت است و در حالات و اوصاف و عوارض ، ذات ثبات دارد در حال حرکت از بالقوه تا بالفعل. اما صلاه اسم است برای یک عده از شرائط و اجزاء ترکیب اعتباری پیدا کرده و این ترکیب اعتباری حد خاص و تشخص ماهوی به معنای یک ذات جوهری و واقعی ثابت ندارد بنابراین قابل مقایسه نیست و ثبات حقیقت در حقائق جوهریه قابل قبول است اما ثبات در ترکیبات اعتباری نسبت به ذات یک مرکب زمینه ندارد و ذاتی جوهری وجود ندارد تا بگوییم از ابتداء تا انتها یک وجود و یک حقیقت است.

وجه چهارم تنظیر الفاظ عبادات به مرکبات عجینی

وجه چهارم : تنظیر الفاظ عبادات به مرکبات معاجین ؛ در این وجه گفته می شود که صلاه مثل مرکبات و معاجین وضع شده است برای تام الاجزاء و الشرائط اما برای افرادی که نقص دارد ، بعضی از اجزاء و شرائط ندارد ، برای آن اجزاء هم استعمال می شود و استعمالش حقیقت است به دو صورت است : یا به صورت تنزیل یا به صورت تعین ؛ به صورت تنزیل که همان فرد فاقد که الان قیام ندارد، نازل منزله فرد کامل که قیام دارد، قرار می گیرد. حقیقت صلاه فاقد اجزاء صلاه هست حقیقتا با قید ادعاء که این می شود استعمال حقیقی و مجازی نیست ولکن حقیقت ادعائی . اما صورت دوم که بگوییم این استعمال حقیقی است در شکل تعین ؛ مناسبت آن قدر قوی است که نیاز به کثرت استعمال ندارد تا تعینی بشود ، تعینی بر اثر کثرت استعمال می آمد و مناسبت اگر خیلی قوی بود ، در اولین استعمال می شود گفت وضع تعیینی یا وضع تعینی به معنای دوم که نیاز به کثرت استعمال ندارد و استعمال در صحیح و فاسد می شود استعمال حقیقی .

وجه پنجم تنظیر الفاظ عبادات به وضع اوزان و مقادیر

وجه پنجم : تنظیر وضع الفاظ عبادات به وضع مقادیر و اعـداد و ارقام : یک من یک کیلو ، این اوزان و مقادیر ، وضع می شود برای حد خاصـی اما با کم و زیاد اندکی آسـیب پذیر نیست مثلا یک کیلو کمی کمتر باز هم اسـتعمال می شود لذا صـلاه هم وضع شـده است برای حقیقت صـلاه آن مقـدار که مجزی باشـد و با یک مقـدار کم و زیاد ، حقیقت ثبات خود را دارد و کل افراد را زیر پوشش قرار می دهد ودر همه افراد وجودش به عنوان جامع محفوظ است.

محقق خراسانی می فرماید این وجه هم اشکال قیاس مع الفارق را دارد

محقق خراسانی این دو تا وجه را می گوید مثل وجه سوم قیاسش با وضع الفاظ عبادات قیاس مع الفارق است ، شرح و توضیح تکمیلی وجوه تصویر جامع بر قول اعمی درس بعد.

توضیح تکمیلی در تصویر قدر جامع بناء بر اعمی ۹۱/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

توضیح تکمیلی در تصویر قدر جامع بناء بر اعمی

توضیـح تکمیلی درباره تصویر جامع بر مبنای قول به اعم : محقق خراسانی فرمودنـد که بر مبنای قول به اعم ، تصویر جامع اگر ارکان باشد ، سه اشکال دارد

محقق نائینی می فرماید اگر جامع ارکان باشد ، ارکان هم خودش قدر جامع می خواهد و اشکال برمی گردد

و محقق نائینی (۱) می فرماید اگر بگوییم ارکان قدر جامع است بین افراد صلاه در مثال ، این به مشکلی دیگری برمی خورد و آن این است که ارکان در صلاه مختار چیزی است و ارکان در صلاه عاجز و در صلاه غرقی چیزی ، پس ارکان مختلف است و باید شـما یک قدر جامع دیگری بین ارکان درست کنید و یعود الاشکال ؛ یک اشکال درباره افراد صلاه داشتیم ، حالا یک قدر جامعی بین ارکان تصویر کنید ، به اشـکال افزوده می شود. مضافا بر این ارکان که تبدل می کند ، لازمه اش این می شود که یک شـئ عنـد وجوده جزء ماهیت باشـد و عند عدمه خارج از ماهیت باشد . در تعریف خوانده اید که ماهیت اجزائی دارد که کم و زیـاد نمی شود و تغییر و تبـدیل در آن راه نـدارد ، مـاهیت انسـان که حیوان نـاطق است ، نه کم می شود و نه زیـاد ، اینجا قیام در صـلاه مختار جزء الماهیه است و در صلاه عاجز قیام جزء نیست . یک شئ در ماهیت گاهی داخل و گاهی خارج ، محال است ؛ چون منتهی می شود به خلف ؛ چیزی را که شـما ماهیت فرض می کردیـد ، تخلف می کند و تخلف با واقعیت می شود خلف و محال.

۱- (۱) . اجود التقریرات ، ج ۱ ، ص ۴۱.

تحقیق این است که اشکال نائینی اشکال همان محقق خراسانی است در تبادل اجزاء ماهیت

تحقیق این است که اشکال دوم محقق نـائینی با تغییرات مختصـری همان اشـکالی که محقق خراسانی فرمودنـد که در رد قول معظم اجزاء ، که فرمودنـد موجب تبـادل و تردد می شود . امـا اشـکال اول ایشـان که ارکـان مختلف است و قـدر جامعی برای ارکان هم بایـد تصویر کنیم ؛ تحقیق این است که در فقه و در قلمرو دیـد صاحبنظران ، ارکان فقط همان پنـج رکن ثبت شـده است و در صـلاه عـاجز رکن دیگر نمی آیـد ، یـک رکن کم می شود که صـحت آن صـلاه دلیـل خاصـی برای خودش دارد بنابراین آنچه واقعیت فقهی نشان می دهد این است که ارکان پنج تاست و کم و زیاد نمی شود.

نظر محقق خراسانی و نائینی قدر جامع در الفاظ عبادات بناء بر اعم ممکن نیست

محقق خراسانی و محقق نائینی هر دو بر تصویر جامع بنابر قول به اعم اشـکال کردند و رد کردند و هر در مسیر بحث هماهنگ و هم سویی دارند و بنابر رای این دو شخصیت ، قدر جامع برای الفاظ عبادات مثلا صلاه بر مبنای قول به اعم ممکن نیست.

محقق اصفهانی و سید الاستاد می فرمایند امکان دارد

در برابر این دو شخصـیت ، دو شخصـیت صاحب مکتب اصول بر عکس این می فرماینـد که تصویر قدر جامع بر مبنای قول به اعم درست است که عبارتند از : ۱. محقق اصفهانی ، ۲. سید الاستاد .

آن دو بزرگوار که انکار می کننـد ماهیت را ماهیت حقیقی می دانند ولی آن دو بزرگوار که می گویند امکان دارد ماهیت را اعتباری می گویند

عمدتا اشکال آن دو بزرگوار که انکار می کنند این است که در ماهیت تبادل امکان ندارد ؛ ماهیت را ماهیت واقعی و حقیقی در نظر می گیرنـد اما این دو شخصـیتی که می گویند تصویر جامع ممکن است ، هر دو با تعبیراتشان ماهیت اعتباری اعلام می کنند و می فرمایند تبادل در ماهیت اعتباری اشکال آفرین نیست.

توضیح کلام محقق اصفهانی

اما شـرح مسئله : محقق اصفهانی (۱) تحت عنـوان و التحقیق می فرمایـد : بـدانیم که تراکیب دو قسم است : ۱. ترکیب حقیقی که در این ترکیب بین اجزاء یک ارتباط ذاتی وجود دارد و هر جزئی به جزء دیگر وابسـته است و آن هم وابستگی ذاتی است . اگر انفکـاک تصور کنیم ، مـاهیت منقلب می شود . مثـل ترکیب حیوان و نـاطق برای انسان که قابل تفکیک نیسـتند و کم و زیاد هم نمی شود و افتقار هر یک به دیگری ، یک افتقار ذاتی است ؛ در ترکب وحدت حقیقی وجود دارد و تکثر نیست ، در خـارج همـان حیوان همـان نـاطق است و همان ناطق همان حیوان است و مجموع یک نوع هست که انسان باشـد پس وحـدت حقیقی است و تکـثری نیست. ۲. ترکیب اعتباری ؛ اجزاء با هم دیگر وابسـتگی نـدارد و ارتباط ذاتی ندارنـد و افتقاری از یکی نسبت به دیگری وجود ندارد و این ترکیب در حقیقت وحدت حقیقی نیست ، یک وحدت اعتباری است اما در حقیقت اجزاء یـک مرکب ، متعـدد و متکثراست . مثل قیام و قرائت و سـجود ، این اجزاء متکثر است و متعـدد است اما وحـدت که برای این ترکیب اعلام می شود و اعتبار می شود به این جهت است که این ترکیب به لحاظ اینکه اثری واحـدی که برایش اعلام شـده ، یـک جهت واحـد پیـدا می کنـد. در صـلاه مثلاـ جهت همه این اجزاء می شود نهی از فحشاء و منکر. می فرمایـد : در ترکیب اعتباری ، عرف وضـعی که انجام می دهد مثل یک معجون می گوید این معجون وضع شده است برای یک عده از اجزاء مثل شکر و آب ، آن اجزاء از هم جـدا هسـتند اما جهت واحـد دارنـد ، این ترکیب یک ترکیب اعتباری می شود ، عرف وضـعش اینگونه است . امـا شـرائطی که آنجـا وجود دارد مثلا زمان و نحوه برداشت از میوه و مقـدار در تراکیب و نحوه نوشـیدن ، این شرائط تاثیر در فعلیت اثر دارد نه در اقتضاء . مثلا نوشیدن شربت مفید است و برای تقویت است ، آن معجون مقتضی برای این تقویت است اما شرائط تاثیر در فعلیت تاثیر به غرض دارد . بعد می فرماید که شرائط خارج از مسمی است و مسمی فقط اجزاء هست ، آن چیزهـایی که اجزاء اصـلی ترکیب است ، آن اجزاء مسـمی است اما شـرائط خارج از مسـمی هست ولی تاثیرگـذار است . شـارع از روش عرف جـدا نیست مثلاـ صـلاه وضع میکنـد برای ارکان یا معظم اجزاء و این اجزاء صـلاه ، اقتضاء دارد و شارع هم مثل عرف وضع می کند برای آن اجزائی که اقتضاء دارد تحقق اثر را. اما شـرائطی که کم و زیاد می شود تا صـحیح واعم به وجود بیاید ، شرائط در فعلیت تاثیر نقش دارد نه در اقتضاء تاتیر. بنابراین درست آن است که وضع الفاظ عبادات برای اعم است و تصویر جامع در قالب ارکان یا اجزاء ، کار ممکنی است اما شـرائط خارج از حـدود مسـمی است اما تاثیر گذار در فعلیت تاثیر هست.

۱- (۲) . نهایه الدرایه ، ج ۱ ، ص ۵۲.

کلام سید الخویی در جواب اشکالات محقق خراسانی

رأی موافق با رأی محقق اصفهانی ، رأی سید الاستاد (۱) می فرماید : اشکالاتی که صاحب کفایه داشت که اگر قدر جامع ارکان باشد و لفظ صلاه مثلا وضع شده باشد برای ارکان که جامع الافراد و مانع الاغیار نمی شود ، می فرماید : شما اشکال کردید که اگر یک رکن از ارکان صلاه کم بشود و بقیه ارکان باشد ، باید صلاه صدق نکند ؛ چون ارکان گفتید قدر جامع هست و اگر قدر جامعی که آسیب ببیند ، حقیقت محقق نمی شود . جوابش این است که اگر یک رکن صدمه ببیند بر اساس اعتبار شرع که یک امر اعتباری است و اگر عرف به آن صلاه می گوید خطای عرفی است و از دید شرع که اعتبار کرده و یک رکن کم بشود ، صلاه صدق نمی کند و جامع الافراد گفتید که اگر یک صلاه که دارای پنج رکن باشد و قبله نداشته باشد مثلا و ذکر نشده باشد و تشهد نداشته باشد اما پنج رکنش باشد صلاه نیست ، در حالی که باید صلاه باشد ، می فرماید : همین طور است و ما تابع اعتبار شرع هستیم اگر عرف میگوید که صلاه بدون ذکر و تشهد و سلام ، صلاه نیست ، بگوید اما براساس اعتبار شرع اگر کسی پنج رکن را انجام داد و بقیه اش را نسیان کرد ، شرع می گوید اشکالی ندارد . اینکه عرف می گوید جامع الاطراف و مانع الاغیار نیست ، اعتبار ندارد و شرع اعتبار کرد . اما اشکال دیگر که محقق نائینی و محقق خراسانی هر دو اعلام کردند که تبادل در ماهیت یا حقیقت و مجاز ؛ ایشان می فرماید که دقیقا ترکیب ، ترکیب اعتباری است . ترکیب اعتباری یک اعتبار شرع است و کم و زیاد می شود و آسیب وارد می کند ، در ترکیبات حقیقی است اما ترکیب اعتباری فقط اعتبار است. وقتی شارع پنج جزء را به عنوان محقق ماهیت صلاه اعتبار می کند ، بستگی به اعتبار دارد اگر در همه شرائط اعتبار می کند ، این اعتبار برای خودش تاثیرگذار است تا وقتی که از سوی شرع اعتبار دیگری نرسد ، این اعتبار به قوت خود باقی است . الان پنج رکن اعتبار شده است به همین صورت هم هست اما در صلاه عاجز بعضی از ارکان تبدل پیدا می کند ، آن تبدل هم به اعتبار است اگردر اجزاء حقیقی و ذاتی بود ، تبدل ناممکن بود اما اجزائی که اعتباری است و فقط اعتبار محض معتبر است و در شرائط اعتبار را جایگزین می کند و در صلاه عاجز همان حالت نشسته را قیام اعتبار می کند.

۱- (۳) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۴۱.

سیـد الاسـتاد می فرمایـد درست همان کلام محقق قمی است که قدر جامع برای لفظ صـلاه ارکان است و قول به اعم درسـت است

بعد از این می فرماید : درست و صحیح همان است که محقق قمی گفته است که قدر جامع برای لفظ صـلاه مثلا ارکان است و قول به اعم درست است برای اینکه اولا ـ این ارکـان از سوی شـرع ، اعتبارش قطعی است و ثانیا در جاهایی که می بینیم یک رکن کم شـده است ، متبـدل می شود و جـایگزین می شود به اعتبـار شـرع . پس قـدر جامع معلوم شـد و کم و زیاد شـدن در خـارج از ارکـان خـارج از مسـمی هست و در ارکـان ، کم و زیادی در کار نیست ، تبـدل می شود و از سوی معتبر در ترکیب اعتباری امری است بسیار ساده و قابل قبول. مضافا بر این می فرماید تبادر هم میکند از زمان شارع تا به الان نماز ناقص و فاسد هم نمـاز گفته می شود و نمـاز صـحیح و کامـل هم نمـاز گفته می شود که پیـامبر در آن روایت فرمود اگر بـا این نماز از دنیا بروی به غیر دین من از دنیـا رفتی . بنابراین درست همان وضع الفاظ عبادات برای اعم است و تصویر جامع هم درست است و نسبت به لفظ صـلاه همان قول محقق قمی (۱) که صـلاه وضع شـده است برای ارکان و قـدر جامع ارکان هست مطلبی اسـت درست .

ادامه بحث تصویر جامع بناء بر اعمی ۹۱/۱۰/۰۴

۱- (۴) . قوانین الاصول ، ج ۱ ، ص ۶۰.

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث تصویر جامع بناء بر اعمی

ادامه بحث دربـاره تصویر جـامع بر مبنـای قول به اعم : گفـتیم که سـید الاسـتاد فرمودنـد که رأی محقق قمی درست است که الفاظ عبادات مثلا لفظ صـلاه ، وضع شـده است برای ارکان و اشـکالاتی که گفته شـد ، وارد نبود و کیفیت وضع به این گونه است که موضوع له یا مسما برای صلاه ، ارکان است و بقیه اجزاء و شرائط مسمی نیستند اما مأمور به هست.

لحاظ بنحو لا بشرط است

موضوع له که ارکـان باشـد ، لا بشـرط لحاظ شـده است به این معنا که می توانـد اجزاء و شـرائط دیگر با آن اضافه شود و می توانـد شـرائط دیگر نباشـد . در مثـال عرفی می فرمایـد لفـظ دار یـا بیت وضع شـده است برای یـک غرفه و اتاقی که سـقفی و چهـاردیواری و دری داشـته باشـد ، این مسـما و موضوع له هست اما نسـبت به اجزاء و ملحقات دیگر لا بشـرط است ؛ این دار فضای بزرگ دارد یا حوض دارد یا سـرداب دارد یا ندارد ، نسبت به آن اجزاء لا بشـرط است و اگر آن اجزاء مثل سـرداب و حوض اضافه شود ، همان دار هست و اگر کم بشود همان دار هست و نسبت به اجزاء خارج از مسمی لا بشرط است.

با لا بشرط لحاظ شدن اجزاء و شرائط دیگر اشکال سوم محقق خراسانی هم دفع می شود

اشـکال سوم محقق خراسانی هم پاسخ داده شد که اشـکال این بود که اگر بنا بشود موضوع له فقط ارکان باشد ، استعمال لفظ صلاـه در صـلاه تـام الاجزاء و الشـرائط اسـتعمال مجازی می شود از باب وضع لفظ برای جزء و اسـتعمال در کل ، این اشـکال جواب داده شد که موضوع له همان ارکان است و نسبت به اجزاء و شرائط دیگر ، این موضوع له لا بشرط لحاظ شده است به این معنـا که آن اجزاء و شـرائط که اضـافه بشود ، جزء یـک حقیقت است و اسـتعمال حقیقی است و اگر حـذف هم بشود ، به مسمی صدمه ای وارد نشده است.

ص: ۲۶۷

سـوال و جـواب : اجزاء مـاهیت اجزاء حقیقی نیست ، اجزاء اعتبـاری است و بـا اعتبـار معتبر جـایگزین می شود و برای حـالت خاصـی مثلا حالت نشسته قیام به حساب می آید. بنابراین موضوع له و مسمی شد ارکان و لحاظش لابشرط و اشکال نقص هم پیش نمی آیـد و هر سه اشـکالی که محقق خراسـانی و محقق نـائینی داشت ، منـدفع شـد و درست همـان است که محقق قمی اعلام کرده است که موضوع له در مثل صلاه ارکان هست.

کلاـم سـید الاسـتاد که در نمـاز رکن است ، نیت و قیـام رکن نیست و شـرط رکنی دارد که عبـارت از طهور است و ترتیب و موالات

اما در ادامه سید الاستاد (۱) می فرمایـد : معنا و موضوع له برای صـلاه من حیث الکبری همان است که محقق قمی می فرماید اما من حیث الصغری ببینیم ارکان نماز به حسب ادله چه چیزهاست ؟ می فرمایند درباره ارکان صلاه ، رکن قطعی که رکوع و

سجود است که لا‌ـ کلا‌م فیهما و لا‌ـ اشکال ؛ چون رکن تعریف دارد و آن این است که ماهیت عبادت به آن رکن اعتماد و تکیه می کند مثل سقفی که به دیوار و ستون تکیه می کند ، رکن در عبادت همین معنا را دارد ، رکوع و سجود اگر نباشد ، نماز نیست و خصوصیت دیگر رکن این است که رکن بر اساس همان اعتماد و اتکاء که عبادت به رکن دارد ، اگر رکن کم شود یا زیاد شود عمدا باشد یا سهوا باشد ، عبادت باطل است . این درباره رکوع و سجود ثابت است نصا و اجماعا و ضرورتا . اما سومین رکن تکبیره الا‌ـحرام است ؛ چون بدون تکبیره الا‌ـحرام نماز شروع نمی شود ، این هم رکنیتش مسلم است . اما درباره نیت می فرمایند : نیت رکن نیست بر خلا‌ف مشهور ، نیت شرط است ؛ چون با تحلیل دقیق فقهی می بینیم که ریاء باعث بطلان عبادت است و نیت قربی شرط صحت عبادت است که شهید هم می گوید بنابراین نیت شرط هست و خصوصیت رکن را ندارد لذا نیت زیادتی هم ندارد ؛ نیت یک قصد اخلاصی است از آغاز تا فرجام . بعد از این می فرماید : اجزاء رکنیه سه تاست : ۱. تکبیره الاحرام ۲. رکوع ۳. سجود و اما یک شرط رکنی هم داریم و آن عبارت است طهور . قیام در حال نماز اوصاف و خصوصیات رکن را ندارد که کم می شود گاهی در صلاه عاجز و زیادی قیام هم متصور نیست . بر حسب ادله قطعیه و حدیث لا تعاد طهور رکن است و صلاتی که بدون طهارت باشد ، به هیچ وجه آن صلاه مشروعیت و اجزاء در آن تصور نمی شود. دو شرط دیگر عبارت اند از شرطهایی که بر حسب ارتکاز متشرعه آن دو تا هم می شوند که عبارت اند از ترتیب و موالات ؛ می بینیم که اگر بین اجزاء ترتیب نباشد و تکبیر مثلا بعد از رکوع باشد یا رکوع بعد از سجده باشد ، شکل و ماهیت مخترعه شرعیه صلاه را بهم می زند و همین طور اگر موالات نباشد ، تکبیر را بگوید بعد از مدتی قرائت و رکوع ، شکل نماز را بهم می زند. اما این ترتیب و موالات می فرمایند که براساس ارتکاز متشرعه رکن هست برای صلاه و بدون این دو تا ماهیت صلاه متحقق نیست. اما قیام و استقبال دیده ایم که در حال ضرورت آدم بدون استقبال هم می تواند نماز بخواند ، در نوافل که استقبال هم لا‌ـزم نیست و قیام را که می بینیم از عاجز به عمل نمی آید پس قیام و استقبال از رکن نیست در مجموع ارکان می شود شش تا جمع بین رأی سید الخویی و رأی مشهور نسبت به اعداد رکن

ص: ۲۶۸

۱- (۱) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۴۶.

جمع بین رأی سیدالخویی و قول مشهور نسبت به عدد رکن و مصداق رکن : سید الاستاد شش رکن را اعلام کرد که با دقت هم از مدرک و هم از لحاظ نصوص و هم از لحاظ تعریف لغوی و معنای واقعی رکن این شش تا رکن است و قیام و استقبال و نیت رکن نیست و می شود بگوییم قیام و استقبال شرط مقارن است ؛ رعایتش واجب است اما رکن نیست که یک قیام سهوی اگر کسی انجام بدهد ، مبطل نیست در حالی که رکن سهوا و عمدا انجام بدهد ، مبطل بود و کسی که به ظن به قبله نماز بخواند درست است و برای نوافل اصلا قبله رعایتش واجب نیست پس معلوم می شود بر حسب ادله و مذاق قبله و قیام رکن نیست. اما مشهور بلکه اجماع بر این است که ارکان نماز پنج تاست و آن پنج تا هم عبارتند از نیت و تکبیره الاحرام و قیام تا قیام متصل به رکوع و رکوع و سجود . مشهور نزدیک به اجماع محقق حلی (۱) یک یک این پنج رکن را بیان می کند و بعد از آن فقهای عصر اخیر متاخری المتاخرین مثل سید طباطبائی کتاب العروه الوثقی کتاب صلاه فصل واجبات صلاه که می فرماید الخمسه الاولی ارکان که همان پنج تا هست . سید ابوالحسن اصفهانی در کتاب وسیله النجاه در کتاب صلاه فصل افعال صلاه که می فرماید الخمسه الاولی ارکان . آنچه دارای لطافت است این است که سید الخویی (۲) فصلی از واجبات صلاه می فرماید : «و الارکان و هی التی تبطل الصلاه بنقصها زیاده و نقیصه خمسه النیه و التکبیر و القیام و الرکوع و السجود» . وجه جمع هم خود ایشان ارائه می فرمایند : ارکانی که گفته می شود در صلاه ، این لفظ ارکان متخذ از نصوص نیست و نصی در اخبار اهل بیت نداریم که رکنی برای یک جزء یا برای یک شرط اعلام کرده باشد و تعبیر رکن از اصطلاح فقهاست اما تعریف لغوی و فقهی و واقعی دارد (۳) . با توجه به تعریفی که گفتیم می بینیم که رکن با همین شش تا تطبیق می کند ؛ نکته اول نیت که شرط است . خصوصیت شرط در نیت مشهود است و آن این است که در صحت و عدم صحت اجزاء تاثیرگذار باشد و تمامی اجزاء جمع هستند از تکبیر تا تسلیم که اجزاء همه مجتمع اند اما نیت در آن نباشد ، باطل است و اگر اجزاء بود و نیت در آن بود ولو بعضی از اجزاء نقص سهوی داشت ، عبادت صحیح است پس شرط صحت هست که وجود شئ موجب صحت و عدم وجود آن موجب بطلان بشود ، این از خواص شروط است .

۱- (۲) . شرائع الاسلام ، ج ۱ ، بحث واجبات صلاه ، ص ۷۸.

۲- (۳) . منهاج الصالحین ، ج ۱ ، ص ۱۵۳.

۳- (۴) . مستند عروه الوثقی ، کتاب صلاه ، جزء ۱۴ ، ص ۳.

امام خمینی هم می فرماید نیت جزء ارکان نیست

سید الامام ایشان هم نیت را جزء ارکان نمی داند برای اینکه می فرماید : اولا نیت زیادتی ندارد و اگر به معنای اخلاص باشد که فراگیر است و اگر به معنی اخطار فی قلب بشود ، زیادت هم بشود که قبل از نماز یک در قلب خطور کند و بعد از اتمام صلاه هم خطور ادامه داشته باشد، این زیادت ضرری ندارد می فرماید نیت شرط صحت است. یک نکته که چرا ایشان در منهاج الصالحین ارکان را آن پنج تا آورده ؟ دو جواب : ۱. منهاج الصالحین سید الخویی گرفته شده از منهاج الصالحین سید محسن حکیم است همان طور که تحریر الوسیله گرفته شده از وسیله النجاه سید اصفهانی است ؛ در متن منهاج الصالحین قبلی و در متن وسیله النجاه قبلی تغییرات زیادی ایجاد نشده ، بنابراین مسامحتا و برای اینکه اشکالی و تشریعی و مشکل عملی به وجود نمی آید ، به همان متن قبلی اکتفاء شده است. ۲. ایشان در بحث های استدلال اش برخورده ایم که می فرماید مقتضای ادله این است ولی اتباعا للمشهور ما فتوا را طبق مشهور اعلام می کنیم جایی که مشکل عملی نداشته باشد.

جمع بین مدلول حدیث لا تعاد و بین تعیین ارکان

اما بحث دیگر جمع بین مدلول حدیث لا- تعاد و بین تعیین ارکان : ما دو موضوع مهم داریم و هر دو مطلب ، قطعی و در نهایت استحکام است ؛ یکی حدیث لا- تعاد که قاعده منصوصه است (فرق قاعده منصوصه با قاعده استنباطه این است که قاعده منصوصه از نص گرفته می شود مثلا- لا- تعاد متن نص است اما قاعده مستنبطه این است که فقهاء یک اصطلاح از مجموع ادله استنباط و استخراج می کنند مثل قاعده اتلاف). جمع بین قاعده لا تعاد و بین تعیین ارکان با هم برخورد دارد و هر کدام از متانت و استحکام بالا برخوردار است ، چگونه معالجه کنیم درس آینده.

ص: ۲۷۰

توضیحی درباره نیت عبادت و جایگاه آن در فقه ۹۱/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث درباره تصویر جامع بر مبنای صحیحی و اعمی : گفتیم که سید الاستاد فرمودند که تصویر جامع بر مبنای قول به اعم درست است و همان رأی محقق قمی که عبارت است از ارکان و ارکان هم فرمودند که شش تاست برخلاف مشهور و معروف . درباره نیت که امام فرمودند که نیت از شرائط هست و سید الاستاد هم فرموند که از شرائط هست .

توضیحی درباره نیت عبادت و جایگاه آن در فقه

توضیحی درباره نیت عبادت و جایگاه آن در فقه : تحقیق این است که نیت که از ارکان عبادت شمرده نشود ،

چرا نیت جزء ارکان نیست با اینکه مشهور می گویند رکن است

سوال این است که چرا نیت از ارکان نیست در حالی که مشهور از فقها قریب به اجماع می گویند نیت رکن است . در پاسخ به این سوال آنچه بر مسلک تحقیق دیده می شود این است که نیت اگر رکن به حساب نیاید ، حرف بی جایی نیست برای اینکه نیت بالاتر از رکن است ؛ نیت رکن الارکان است. تکیه گاه همه ارکان نیت است

نظر امام خمینی نسبت نسبت به عبادت مثل نسبت روح به اجزاء است

و به تعبیر معروف امام راحل نیت روح عبادت است مثل نسبت روح به بدن ؛ هیکل عبادت اجزای اصلی اش ارکان است و در ما ورای این اجزاء یک روحی دارد به نام نیت که او عبادت را اعتبار می دهد همان طوری که روح به جسم زندگی و حیات می دهد . یک جسم انسان ، اعضای رئیسه اش سر و دست و پا ، این اعضاء یک چیزی دیگری زندگی داده است به نام روح ، این اجزاء ارکان انسان است و آن روح ارکان نیست بلکه فوق ارکان است . همان تعبیری که امام خمینی که نیت روح عبادت است ؛ تا این نیت نباشد ، این اعمال هباء منثورا هست مثل یک مجسمه و بعد از که نیت آمد ، بدنه عبادت شکل می گیرد و این بدنه ، اجزاء اصلی اش می شود ارکان . همین طور دقیقا نیت را که شرط می دانیم ، از آن زاویه فقهی که شرط صحت عبادت آمده اما حقیقت مطلب این است که نیت رکن نیست بلکه رکن الارکان هست ، ارکان به او تکیه دارد.

ص: ۲۷۱

گفته می شود نیت فوق الارکان و روح الارکان است

نیت برای عبادت اعتبار می دهد که روح برای جسم حیات می دهد . اگر نیت تا به آخر نبود ، جسم انسان یک هیکل مجسه بدون روح می شود، عبادت بدون نیت یک هیکل مثل مجسمه ای بدون معنی عبادت . بنابراین در یک تجزیه و تحلیل فقهی بسیار مختصر دیدیم که معنای عبادت یک هیکلی دارد که همان رکوع و سجود و یک اعتبار دارد که بندگی و عبادت و عمل صالح است ، این اعتبار یعنی حیات ، در اصطلاح فقهی یعنی صحت عبادت . این یک بحث اخلاقی نیست یک تحلیل

واقعی است و یک ضرورت ملموس فقهی است.

جایگاه نیت در عبادت از دیدگان نصوص

جایگاه نیت در عبادت از دیدگاه نصوص : از نصوص این روایت هست «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّه» (۱) که نفی و حصر است . این احادیث با این تعدد در حد تواتر اگر نگوییم ، اقلا در حد استفاضه هست و حدیث می فرماید «الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (۲) عمل عبادی به وسیله نیت است . دلالت این روایات و نصوص بر مطلبی که ما گفتیم که قوام عمل و هستی عبادت ، ارتباط مستقیم به نیت دارد واضح و روشن است که در ابواب مختلف با تعابیر مختلف به جایگاه نیت اشاره به عمل آمده است.

۱- (۱) . وسائل الشیعه ، ج ۱ ، باب ۵ از ابواب مقدمه عبادات ، حدیث ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۹.

۲- (۲) وسائل الشیعه ، ج ۱ ، باب ۵ از ابواب مقدمه عبادات ، حدیث ۶ و ۷ و ۱۰.

منظور از نیت یا معنی نیت در فقه چیست؟ در عبادت نیت مطلوب اصلی الهی است

معنای نیت در فقه چیست ؟ در فقه معنای نیت عبادت یعنی قصد تقرب و قصد امر یا اخلاص . معنای اخلاص یعنی مخصوصا اطاعت امر خدا و داعی بر عمل امر خدا باشد . در عبادت مطلوب اصلی نیت است و نکته اساسی در مطلوب الهی نیت است که در سوره بینه خدای متعال می فرماید «وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين» خدا این همه عنایتی که کرده از بنده خودش چیزی که خواسته است اخلاص در عبادت و اطاعت امر را خواسته است.

از لحاظ قرآن نیت حرز از گمراهی و انحرافات نفسانی و شیطانی است

نکته دوم از لحاظ نصوص و نص قرآن نیت حرزی است که از گمراهی و انحرافات نفسانی و شیطانی آدم را حفظ می کند . به نیت است که انسان از اطاعت و اغوائات شیطانی بیرون و به اطاعت خدا و عبادات الهی مشغول می شود. «قالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِين إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِين (۱) ». نیت و قصد امر و اخلاص که برای آدم حاکم بود ، حصار غیر قابل نفوذی است نسبت به خطرات شیطانی که آیه قرآن می فرماید بعزتت قسم که گمراه می کنم یعنی همه در معرض گمراهی است مگر آن مخلصین که از بندگان تو هستند که آنکه در قلمرو اخلاص قرار گیرد و نیت اش قرب باشد و خودش مطیع امر مولا قرار بدهد ، دیگر برای شیطان و نفوذ شیطانی راهی نیست.

ص: ۲۷۳

۱- (۳) . ص ، آیه ۸۲ و ۸۲.

مراتب مخلصین

سوال و جواب مخلص تعبیر شده است به ائمه اما مخلص مراتب دارد : عباد صالح هست و ابرار و مقربین . عباد صالح درجه اول است که آنها با عبادت انس دارند ، ابرارند که آرزو می کنند به پیشگاه خدا برسند ، مقربین اند که آنها می خواهند خدا پیش آنها بیاید. مخلصین درجه یک معصومین هستند که درجات دوم عباد صالح خدا و ابرار هم می توانند باشند. ابرار می خواهند برسند به سوی خدا و مقربین را خدا می خواهد به سوی آنها بیاید که ارجعی الی ربک در اصل خطاب به سید الشهداء هست گر تو بر من عاشقی ای محترم پرده بر کن من به تو عاشق ترم زود آ که می کشم من ناز تو عرش و فرشم جمله پا انداز تو .

سوال و جواب آن ابرار که ائمه ابرار گفته می شود از باب اینکه چون که صد آمد نود هم پیش ماست. که به تعبیر دیگر می گویند که عباد صالح آرامش روحی اش عبادت است . تجربه کنید که اگر عبادت آرامش بخش بود ، خدا را شکر کنید و ابرار کسانی است که از عبادت نه تنها لذت می برند از واجبات و محرمات نه تنها حساس هست که مانوس به مستحبات و ترک مکروهات است . مقربین کسانی است که تمام توجه اش به دستورات الهی است و چیزی برای خود دیگر نمی خواهد و خواسته اش گره می خورد به رضای خدا که به سلمان که نزدیک به مقربین به معنای کامل بود ، به او گفتند بهشت برایت آماده است ، گفت یا رسول الله من بهشت را چه می خواهم بکنم ، هر کجا تو باشی می خواهم آنجا باشم . لذا گفته می شود که خواست و آرزوی ابرار بهشت است و مقربین آرزوی بهشتند ادخلی فی عبادی . به این نتیجه رسیدیم که لا مشاحه فی الاصطلاح ؛ رکن گفتن به نیت ، نیت را بالا نمی برد و سلب عنوان رکن از نیت ، نیت را پایین نمی آورد و به تعبیر صحیح و درست نیت ، رکن الارکان و روح عبادت و مطلوب اصلی است که فقها در این رابطه یعنی درباره موقعیت نیت و مطلوبیت نیت در حد اعلا و رتبه اول هیچ اختلافی اجماعا و نصا دیده نمی شود.

ص: ۲۷۴

تصویر جامع ۹۱/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

تصویر جامع

بحث تکمیلی درباره تصویر قدر جامع : پس از که آراء فقها و اصولیون درباره تصویر قدر جامع گفته شد ،

آخرین نظریه نظریه سید الاستاد خویی است

آخرین رأی، رأی سید الاستاد که فرمودند که قدر جامع بر مبنای قول به اعم عبارت است از ارکان و پس از آن اشکالات و سوالات هم توضیح و توجیه شد بعد از این مطلب جمع بین حدیث لا تعاد و تعیین ارکان ؛ ارکانی که گفته شد در صلاه ، از لحاظ اعتبار در قطعیت کامل قرار دارد هم نصا و هم اجماعا و گفتیم طبق اظهار سید الاستاد کلمه ارکان اصطلاح فقهاست البته در مورد نادری کلمه رکن هم در حدیث به کار رفته است و گفتیم عدد ارکان که پنج تا اعلام شده است یک مطلبی است قریب به اجماع و فقط مخالفتی از امام خمینی و سید الاستاد به چشم می خورد در بین فقها . از شرائع تا منهاج الصالحین ارکان همان پنج تا اعلام شده و تا تحریر الوسیله . بعد از که حدیث ارکان امر مسلمی بود،

حدیث لا تعاد با مدلول ارکان منطبق نیست

این حدیث ارکان با مدلول قاعده لا تعاد به چه صورت جمع خواهد شد ؛ برای اینکه مدلول حدیث ارکان با قاعده لا تعاد تطبیق نمی کند .

مدرک حدیث لا تعاد

حدیث لا تعاد که یک حدیث معروف معتبر بین الاصحاب تا بدانجا که شده است قاعده فقهی که می گوییم قاعده لا تعاد یا حدیث لاـ تعاد ، یک مصدرش را از باب مثال اشاره کنم : زراره نقل می کند عن الامام الباقر علیه السلام که فرمود: لَا تُعَادُ الصَّلَاهُ إِلَّا مِنْ خَمْسٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ القبله وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُود (۱) . حدیث معتبر و دلالت هم صریح و قضیه هم حصر و دارای مفهوم . از آن قضایایی که قطعا مفهوم دارد ، مفهوم حصر است. این پنج تا که در حدیث لا تعاد آمده ولی در رکن نیت و تکبیر الاحرام و قیام این سه تا در حدیث لا تعاد نیست .

۱- (۱) . وسائل الشیعه ، ج ۴ ، باب ۲۹ از ابواب القراءه فی الصلاه ، حدیث ۵ .

اشتراکات حدیث ارکان و حدیث لا تعاد

قاعده لا تعاد و قضیه تعیین ارکان با هم اشتراکاتی دارد : ۱. از لحاظ اعتبار استحکام هر دو منبع در نهایت استحکام است . ۲.

از لحاظ خاصیت هر دو مثل هم هستند ؛ در خاصیت که این ارکان یا این پنج تایی که در حدیث لا تعاد هست ، کم و زیاد شدنش عمدا و سهوا مبطل است

هر دو عددشان پنج تاست ولی تطبیق نمی کنند

۳. عدد هم مثل هم هست که هر دو پنج تاست ولی تطبیق نمی کند. ارکان که پنج تا شد که قابل کم شدن نیست حتی اسم نیت رکن نگذارید اما خصوصیت را و اهمیتش را دارد که کم و زیاد بشود ، نماز باطل است. حدیث لا تعاد مفهومش می گوید اگر غیر از این پنج تا چیز دیگری باشد و سهوا باشد اعاده ندارد.

هر دو مانع الاغیار نیست و توجیه هم ندارند

پس به عبارت واضح مدلول قاعده لا تعاد در عین حالی که حصر هست ، مانع الاغیار نمی شود، تکبیره الاحرام و قیام هم وارد خصوصیت مدلول قاعده لا تعاد می شود و حدیث ارکان مانع الاغیار نمی شود مضافا بر رکوع و سجود که جزء رکن بود، طهور و وقت و قبله هم می شود داخل محدوده خاصیت رکن قرار می گیرد که عمدا و سهوا مبطل است. توجیه هم ندارد که یکی ضعف دارد و یکی حمل بر تقیه بشود ، دو تا در نهایت استحکام است.

علاج صاحبنظران اشکال عدم تطبیق عدد حدیث ارکان با حدیث لا تعاد

معالجه این مشکله را صاحبنظران این گونه آورده اند از جمله سید الاستاد که مفاد حدیث لا تعاد به جهت تعیین ارکان به مشکل برنمی خورد ؛ برای اینکه حدیث لا تعاد ارتباط دارد به آن اجزاء صلاه که پس از تحقق شکل گرفتن صلاه آن اجزاء اگر آسیب ببینند ، حدیث لا تعاد می گوید که این موارد مدلول لا تعاد است و اما نیت و تکبیر و قیام این سه تا که در قلمرو حدیث لا تعاد نیست ، ارتباط دارد با تحقق خارجی شکل صلاه و حدیث لا تعاد بعد از تحقق شکل صلاه ، می خواهد بگوید که آن اجزاء صلاه که مهم است و اگر نقص ببیند عمدا یا سهوا موجب اعاده می شود. به عبارت دیگر : صاحبنظران فرمودند که حدیث لا تعاد به جهت حدیث ارکان به مشکل نمی خورد ؛ چون محدوده حدیث لا تعاد بعد از تحقق صلاه هست و تکبیر و نیت و قیام صلاه شکل می گیرد، بعد از شکل گرفتن ، لا تعاد می گوید الان که صلاه شکل گرفت ، اگر طهور نبود ، اگر وقت نبود، اگر قبله نبود ، اگر رکوع و سجود نبود عمدا و سهوا ، صلاه نیست.

سوال و جواب به توسط تکبیره الاحرام و نیت و قیام نماز شکل می گیرد و بعد از که نماز شروع شد و قوام گفت که می گوید لا تعاد الصلاه یعنی صلاه تحقق پیدا کرده بعد از تحقق صلاه اگر این نقائص را داشت تعاد در این پنج مورد . اما وجه دوم این است که حصر است اما ما در جمع بین ادله دلیل حاکم و محکوم داریم ؛ ما می گوییم نسبت به حدیث لا تعاد ، حدیث ارکان که تکبیر و نیت و قیام را براساس نص معتبر با آن خصوصیت (نقیصه و زیاده آن عمدا و سهوا باطل می شود) اعلام می کند ، ادله این سه مورد حاکم است بر ادله حدیث لا تعاد ؛ موضوع لا تعاد را توسعه می دهد مثل الطواف بالبیت صلاه که موضوع را توسعه می دهد و لسان هم حاکم است که آن پنج تا سه مورد دیگر هم اضافه بشود ، بنابراین ما درباره حدیث ارکان به مشکلی برنمی خوریم.

توجیه دوم ما دلیل حاکم و محکوم داریم

سوال و جواب در ابتداء نظر ، حصر درست است منتها حصر این است که مفهومش این است که غیر از این پنج مورد ، مورد دیگری نیست اما ادله دال بر اهمیت تکبیر و ادله دال بر اهمیت نیت و قراءت اینها به منطوقشان دلالت می کنند بر اینکه اینها هم این خصوصیت هم دارد ، پس تعارض بین مفهوم و منطوق که بشود ، منطوق مقدم است که این جواب سوم است که تعارض بشود بین مفهوم حصر و منطوق دلیل نیت و تکبیر و قیام که طبیعتا منطوق مقدم بر مفهوم است و دلیل حاکم هم نسبت به مفهوم است ؛ مفهوم حصر بود و دلیل صریح می تواند حکومت کند بر مفهوم و موضوع را توسعه بدهد که حاکم همیشه تصرف در موضوع می دهد؛ می گوید آن پنج تا که در حدیث رکن دارید آن تکبیر و نیت و قیام هم همان خصوصیتی دارد .

جواب مانعیت الاغیار نبودن حدیث ارکان

اما اینکه گفتیم حدیث ارکان که به پنج تا اعلام کرده است رکن را ، آن مانع الاغیار نمی شود ؛ چون خصوصیتش این است که عمدا و سهوا باطل می شود ، جواب اولش این است که حدیث ارکان حصر اعلام نمی کند ؛ اگر از جای دیگر ما دلیل دیگر داشته باشیم یا جزء دیگری با آن خصوصیت شرعا ثابت کنیم ، اشکالی ندارد ؛ چون طهور را ثابت کردیم و سید هم طهور را رکن اعلام کرد و اشکالی ایجاد نمی کند ؛ چون مفهوم ندارد و حصر اعلام نکرده فقط عدد اعلام کرده که در بحث مفاهیم هست که از جاهایی که قطعا مفهوم ندارد ، عدد است که در این صورت اثبات شئ نفی ما عداه نمی کند . بنابراین این دو تا حدیث بسیار به وجهی حدیث لا تعاد و حدیث ارکان با هم جمع شد .

نظر تحقیق و جمع بندی

اما جمع بندی و ارائه نظر تحقیق : پس از که آرا ء صاحبنظران را درباره تصویر جامع گفتیم که طبق سیاست بحثی مان دو نکته را دنبال می کنیم ۱. رأی صاحبنظری را خوب شرح بدهیم ۲. از اشکال اجتناب و تلفیق و همخوانی و وفق دادن بین آراء را دنبال بکنیم .

سوال و جواب : یکی از نکته های روش اجتهاد این است که دنبال فهم رأی صاحبرأی بروید که این نکته قوت است. در جمع بندی دو صاحبنظر اصولی به نام محقق خراسانی و میرزای نائینی گفته اند که تصویر جامع بر مبنای قول به اعم ممکن نیست . محقق اصفهانی و سید الاستاد فرمودند ممکن است . امام خمینی مطلبی را گفته است که می شود در سطح کل منطبق کرد بر مجموعه آراء .

نظر تحقیق همان نظر مشهور درست است

نظر تحقیق این است که درست همان نظر مشهور است.

قدر جامع معظم الاجزاء بشکل لا بشرط

شیخ انصاری در کتاب تقریرات فرمود که مشهور این است که موضوع له یا مسما معظم الاجزاء باشد با یک شرط که صدق اسم کند که این عنوان ۱. مشهور است ۲. سعه صدر دارد و آمادگی دارد . این با رأی محقق خراسانی مطابقت می کند که ایشان فرمود ما از طریق اثر کشف می کنیم که یک مؤثری هست به نام موضوع له ، تطبیق می کند که آن جامع مصداق صلاه هست و خارج از مصداق که نیست و از مصداق هم چیزی اضافه نیست پس با مصداق تطبیق می کند و سید الاستاد که می فرماید مسما و موضوع له ارکان است که نقش اصلی در ماهیت صلاه مثلا دارد ، می گوییم به همان شش تا رکنی که شما گفتید صلاه صدق می کند یا نمی کند ، می فرماید قطعا مصداق است پس می گوییم اختلاف در تعبیر است و محقق اصفهانی که فرمودند که شرائط تاثیر در فعلیت دارد ، اجزاء مسمای حقیقی است اما اسم نبردند می گوییم کدام اجزاء ، اجزائی که صلاه به آن صدق کند . امام که می فرماید هیئتی است و لا بشرط همه را پوشش داد که هیئت یعنی صلاه به آن صدق می کند و نسبت به اضافه کل شرائط می شود لا بشرط و لا بشرط مجاز دیگر نیست که می تواند داشته باشد و می تواند نداشته باشد. فالتحقیق ان الصحیح کما عن المشهور که قدر جامع معظم الاجزاء البته معظم کمّی در نظر نگیرید بلکه معظم کیفی که صدق اسم بکند و به شکل لا بشرط قابل تطبیق بر همه این تصویرهایی که صاحبنظران فرمودند.

اموری که در رابطه با بحث صحیحی و اعمی ۹۱/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

اموری که در رابطه با بحث صحیحی و اعمی

درباره بحث صحیح و اعم محقق خراسانی اموری را به عنوان امور مقدماتی یادآور شدیم که بعضی از آن امور را بحث می کردیم .

از آن امور اینکه وضع الفاظ عبادات به نحو وضع عام و موضوع له عام است و بنحو مشترک معنوی است

می فرماید از آن امور این است که باید توجه کنیم که وضع الفاظ عبادات از قبیل وضع عام و موضوع له عام هست که در ضمن بحث ها اشاره ای به عمل آمد و این وضع عام موضوع له عام ، از قبیل مشترک معنوی خواهد بود و دلیل آن این است که قدر جامع وجود دارد و ملاک و معیار در مشترک معنوی ، وجود قدر جامع است . مضافا بر این که اگر قائل به مشترک لفظی بشویم ، مستلزم اوضاع نامتناهی می شود ؛ چون مشترک لفظی وضع جداگانه برای مصادیق می طلبد ، مصادیق عبادات آنقدر زیاد است که در دید عرف می شود نامتناهی . البته می دانید که نامتناهی عقلی که بیشتر از یک مورد نداریم که فقط وجود مطلق و وجود پروردگار است بقیه نامتناهی ها همه آنها نسبی یا عرفی است

اگر وضع عام و موضوع له خاص بود استعمال لفظ در ناهیه عن الفحشاء مجاز می شود و حال اینکه اینطور نیست

و اشکال دوم هم این است که اگر ما قائل به وضع عام و موضوع له عام نباشیم ، باید بگوییم وضع عام موضوع له خاص ، در این صورت باید منتظر باشیم که استعمال صلاه در ناهیه عن الفحشاء مجاز باشد در حالی که می بینیم مجازیتی در این استعمال وجود ندارد، کشف می کنیم که وضع عام موضوع له خاص هم نیست. تبین لنا ان هناک قسم خاص من الوضع و هو عباره عن الوضع العام و الموضوع له العام .

ص: ۲۸۰

سوال و جواب اگر وضع عام و موضوع له عام در شکل مشترک لفظی بود، نامتناهی می شود ؛ برای اینکه در اشتراک لفظی به عدد هر معنا و هر مصداق یک وضع مستقل نیاز داریم. مشترک لفظی این است که یک لفظ معانی زیادی دارد و همان یک لفظ در هر یکی از آن معانی مستقلا وضع شده است و اگر مشترک لفظی بگیریم مصادیق و موارد صلاه ، اختلاف زیادی دارد از حد احصاء در شکل عادی و متعارف بیرون است و برای یکایکی از آن موارد وضع جدا داشته باشد و این مستلزم وضع لفظ برای معانی نامتناهی خواهد بود. بنابراین صحیح این است که وضع عام و موضوع له عام در شکل مشترک معنوی و قدر جامع دارد و اما اگر گفتیم وضع عام و موضوع له خاص ، ما در استعمالات کشف می کنیم که چنین وضعی نیست ؛ چون می بینیم که لفظ صلاه در ناهیه عن الفحشاء که جامع است ، استعمالش حقیقی است و اگر موضوع له خاص باشد در ناهیه عن الفحشاء باید استعمال مجازی است ، چون می بینیم که در ناهیه عن الفحشاء استعمال حقیقی است ، کشف می کنیم

که وضع عام موضوع له خاص نیست.

از امور مقدماتی این است که ثمره نزاع چیست ؟

می فرماید از این امور مقدماتی در بحث صحیح و اعم این است که ما بگوییم ثمره نزاع ما چیست که می دانیم اگر بحث ثمره نزاع نداشته باشد ، بحث بی فائده می شود. اگر ثمره وجود نداشته باشد نه جاذبه دارد و نه داعی که جاذبه از سوی ثمره می آید و داعی از سوی باحث . می فرماید : ثمره ای که گفته می شود در بحث صحیح و اعم به طور کل سه صورت است : صورت اول : ثمره در بستر اصول لفظیه یا اطلاقات ؛ اگر که قائل به وضع صحیح باشیم جایی برای استفاده از اصاله الاطلاق وجود نخواهد داشت به عبارت دیگر اگر بگوییم لفظ صلاه وضع شده است برای معنای صحیح یعنی تام الاجزاء و الشرائط ، اگر شک بکنیم در جزئیت یک شئ یا در شرطیت یک شئ نسبت به صلاه ، جایی برای اصاله الاطلاق نیست و به تعبیر محقق خراسانی اجمال الخطاب .

اقسام اجمال

اجمال چند استعمال دارد : ۱. اجمال در برابر تفصیل که در خطابه می آید. ۲. اجمال در برابر ظهور که در بیان تشریعی می آید. ۳. اجمال در مقابل اطلاق که در مقام استفاده از عمومات و اطلاقات به کار می رود. اینجا ایشان می فرماید که اگر ما قائل به وضع به صحیح بشویم ، اجمال خطاب مطرح است در وقتی که شک در جزئیت بکنیم یعنی از اطلاق خبری نیست. مثلا شک در وجوب استعاذه در صلاه می کنیم «فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّه» (۱) امر است و ما هم حمد قرائت می کنیم ، این استعاذه آیا واجب است و جزء هست یا نیست ، بنابر قول به وضع به صحیح می گوییم اینجا جایی برای اطلاق نیست و باید احتیاط کنیم ، آن استعاذه را هم بجا بیاوریم تا احراز بشود که از مصداق صحیح تحقق پیدا کرده که در این صورت شک در تحقق مصداق و مسمی می شود.

معیار تمسک به اصاله الاطلاق چیست

نکته ای که اینجا هست این است که هر کجا که در مورد شک در جزئیت می توانیم به اصل تمسک کنیم و یا نمی توانیم به اصل تمسک کنیم؟ وابسته به یک معیار و ملاکی است و آن این است که اگر ماهیت عمل صدق اسم بکند و مصداق محقق باشد و شک در دخل قیدی یا شرطی بکنیم ، در اینجا جایی برای تمسک به اطلاق آماده است و اما اگر شک در جزء و شرط داشته باشید که این شک ارتباط داشته باشد با شک در تحقق مصداق مثلا قرائت سوره در صلاه که شک داریم که جزء هست به این معنا که آیا مصداق بدون خواندن سوره محقق می شود یا نمی شود ؟ اگر شک در جزء ارتباط داشت با شک در تحقق مصداق ، اینجا جایی برای تمسک به اصل نیست . درجمله کوتاه اگر شک در قید زائد باشد ، تمسک به اصل جا دارد و اگر شک در قید دخیل باشد ، جایی برای اصل نیست. در مورد تمسک به اطلاق بنابر قول به صحیحی گفتیم مجالی و فرصتی نیست ؛ چون شک در تحقق مصداق می شود . اما بنابر وضع به اعم که بگوییم لفظ عبادت مثلا صلاه ، وضع شده است برای صحیح و فاسد ، در این جا اگر شک در جزئیت شئ ای بکنیم می شود شک در قید زائد ؛ چون مصداق بنابر مبنای اعمی محقق است و در حداقل تحقق پیدا کند. شک در جزئیت از باب شک در قید زائد می شود و مجرا برای اصاله الاطلاق می شود . اصاله الاطلاق دو قسم است : قسم اول توسعه و قسم دوم حذف زوائد . اشکال کار این است که گفته می شود که این مطلب منسوب به شیخ انصاری است می فرماید که این اطلاق از اساس مشکل دارد ؛ شما تمام بحثتان این بود که در صورت اعمی تمسک به اطلاق الفاظ عبادات بکنید اما الفاظ عبادات مثالی که شما می زنید صلاه است ، بیان درباره صلاه اطلاق ندارد ؛ چون اقیموا الصلاه در مقام اصل تشریع است نه در مقام بیان (۲) .

ص: ۲۸۲

۱- (۱) . نحل ، آیه ۹۷.

۲- (۲) . مطارح الانظار ، ص ۹.

تشخیص مقام بیان با مقام تشریع کجاست ؟

اولا اینجا یک نکته را شرح بدهیم که ما از کجا بدانیم که این مقام بیان است و یا این مقام تشریع و آیا مقام قرآن همه آن در مقام تشریع است و یا در مقام بیان احکام است و یا فرق می کند ؟ معیار اصلی که از بیانات سید الاستاد (۱) در جواب این مسئله آمده است چنین استفاده می شود با اضافات و توضیحات که مقام بیان این است که خود بیان متضمن شرح و بسط باشد و توضیح بدهد و مجمل و کلی، اصل را فقط به عنوان ایجادی بیان نکند و اگر بیان فقط ایجادی محض بود و فقط ایجاد عمل را داشت بدون هیچ شرط ، این ساختار ساختار مقام تشریع است . لذا مثال بارز« أَقیمُوا الصَّلاةَ» (۲) که شرحی دیگر در کار نیست که این درست در مقام تشریع است و نماز را تشریع می کند که نماز واجب است ، اصل وجوب را تشریع می کند و شرح دیگری در کار نیست. محقق عراقی در تقریراتشان (۳) بر همین آیه اشاره می کند که اقیموا الصلاه در مقام تشریع است و اطلاقی در کار نیست . اطلاقی نیست که بگویید علی الصحیحی لا یتمسک و علی الاعمی یتمسک . سید الاستاد می فرماید نباید همه بیانات و آیات احکام را به یک عنوان ما اعلام بکنیم که همه در مقام تشریع هست که این را کسی نمی تواند ملتزم بشود . بدون هیچ شکی ما در آیات قرآن ، ایات الاحکام داریم که شرح می دهد مثال بارزش آیات ارث که شرح مفصلی دارد پس اینگونه نیست که آیات قرآنی همه در مقام تشریع باشد . و در عبادات هم همینطور است چرا که فقط اقیموا الصلاه نیست که بگوییم تشریع است ، درست است اقیموا الصلاه در مقام تشریع است اما صوم در مقام بیان است که می فرماید «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُم» (۴) تا تفاصیلی که از طلوع فجر تا مغرب و اگر در مسافرت بودیم فعده من ایام اخر این تفاصیل مقام بیان است بنابراین ، لفظ عبادات هم در مقام بیان آمده است . جواب خیلی متینی بود که فرمودند که آیات کلا در مقام تشریع نیست . این اقیموا الصلاه فقط اگر بود ، بله ولی نصوص داریم صحیحه حماد در کتاب صلاه که اجزاء صلاه که شرح می دهد اطلاق دارد در مقام بیان هست و ما نگفتیم که مورد شک ما مرجعش فقط اطلاق کتاب است و اطلاق نصوص هم است ؛ مراجعه می کنیم به نصوص و به صحیحه حماد مراجع می کنیم ، بنابراین بگوییم اطلاقی در کار نیست بدور از واقعیت و تحقیق است. این ثمره کامل و سید هم می فرماید ثمره درست و صحیح است.

۱- (۳) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۵۱ تا ۵۹.

۲- (۴) . بقره ، آیه ۴۳.

۳- (۵) . نهایه الافکار ، ج ۱ ، ص ۷۹.

۴- (۶) . بقره ، آیه ۱۸۳.

مورد دوم ثمره در بستر اصول عملیه

اما مورد دوم از ثمرات که ثمره در بستر اصول عملیه : این ثمره مشهوری است نسبت داده شده است به شیخ انصاری عبارت است از این است که اصاله البراءه و اصاله الاحتیاط در بحث صحیح و اعم ثمره دارد به این ترتیب که اگر قائل به وضع به صحیح باشیم ، باید به اصاله الاحتیاط مراجعه کنیم جایی که شک در جزئیت یا شرطیت داشته باشیم و اگر قائل به وضع به اعم باشیم ، می توانیم در مورد شک در جزئیت و شرطیت شئ ای به اصاله البراءه مراجعه کنیم. محقق خراسانی در ضمن دو سه جمله به که مطالب زیادی فرموده ؛ می فرماید : مقام بیان بودن که باید احراز بشود که شرحش را دادیم و اگر اطلاقات نباشد می فرماید شما این ثمره را که می گویید جایی ندارد؛ برای اینکه رتبه اش پایین است ، ما در اصول لفظیه اطلاقات ثمره می توانیم اعلام کنیم ، آنگاه که ثمره در مرحله اطلاقات وجود داشت ، نوبت به اصول عملیه نمی رسد چرا که رتبه اش متاخر است و جایی برای آن نیست و ثمره را در مرحله برتر در نظر گرفتیم . بر فرض اگر اطلاق و عمومی نبود ، می فرماید به برائت و احتیاط مراجعه کردنی در کار نیست بلکه مراجعه به برائت و احتیاط ارتباط دارد به معیار خودش که آن این است که اگر انحلال در کار بود ، مراجعه می شود به برائت که اگر قول صحیح را بگیریم یا قول به اعم اما اگر انحلال صورت نگرفت قول به صحیح را اخذ کنیم یا قول به اعم . اینجا هم در صلاه شک ما بین اقل و اکثر ارتباطی است . محقق خراسانی می فرماید که خلاف است ؛ در این بحث شک بین اقل و اکثر ارتباطی سه قول به طور عمده وجود دارد : قول اول عمل به احتیاط که احتیاط عقلی که تکلیف اجمالا احراز شده به تعبیر شهید صدر حق الطاعه. قول دوم : به برائت که ما بیان کامل نداریم و معاقب بشویم ، قبح عقاب بلا بیان است . قول سوم که قول محقق خراسانی است : احتیاط عقلی و برائت شرعی که برائت شرعی با برائت عقلی از لحاظ مورد چگونه می توانیم جدا کنیم در حالی که می بینم هر کجا بلا بیان است رفع ما لا یعلمون هم هست و هر کجا رفع ما لا یعلمون است بلا بیان است . یک موردش اینجاست که می گوید احتیاط عقلی و برائت شرعی که شرح آن درس آینده.

ص: ۲۸۴

ادامه بحث ثمره نزاع ۹۱/۱۰/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث ثمره نزاع

ادامه بحث درباره ثمره نزاع : گفته شد که اولین ثمره نزاع را مرحوم محقق خراسانی اعلام فرمودند و دومین ثمره نزاع هم که مشهور است.

ثمره اول مراجعه به اصول لفظیه بود و ثمره دوم مراجعه به اصول عملیه است

ثمره اول عبارت است از مراجعه به اصول لفظیه. ثمره دوم عبارت است از اصول عملیه که بنابر قول صحیحی در مورد شک در جزئیت ، مرجع اصاله الاحتیاط است و بنابر قول به اعمی ، مرجع در موقع شک در جزئیت ، برائت است. محقق خراسانی فرمودند : این ثمره یعنی مراجعه به اصول عملیه وجهی ندارد برای اینکه اولاـ موقعی که اصول لفظیه مرجع باشد ، نوبت به اصول عملیه نمی رسد. ثانیا مراجعه به اصول ارتباط به انحلال علم اجمالی دارد. اگر انحلال حاصل شد ، براساس قول صحیحی و اعمی به برائت مراجعه می شود و اگر انحلال نشود بر اساس قول صحیحی و اعمی به احتیاط مراجعه می شود. مثلا در عبادتی شک می کنیم در جزئیت شیئ ای مثلا استعاذه در صلاه ، آن علمی که به این عبادت داریم ، اگر منحل شد به علم تفصیلی که ده جزء از صلاه باشد و جزئیت استعاذه هم جزئی دیگر ، شک در قید زائد می شود. پس از این انحلال ، اگر شک در قید زائد بوجود بیاید ، جای برائت است اعم از اینکه قائل به صحیح باشیم یا اعم. اما اگر دیدیم که شک در استعاذه ، شک در تحقق مصداق صلاه است و شک در ماهیت عبادت که مرجعش می شود شک در مصداق . شک در مصداق بنابر هر دو قول جای احتیاط است. این ما حصل فرمایش محقق خراسانی بود که سید الاستاد هم تایید می کند. اما در همین رابطه باید ببینیم مطلقات و عموماتی که در باب هست ، انحلال پذیر هست یا انحلال پذیر نیست. دیروز گفته شد که بیانی که درباره مخصوص صلاه آمده مثل «أَقیمُوا الصَّلاه » (۱) اطلاق ندارد ؛ چون در مقام اصل تشریع است

۱- (۱) . بقره ، آیه ۴۳.

صحیحه حماد که روایت بیانیه است

اشاره شد که تنها این نیست بلکه ما درباره صلاه ، نصوصی داریم از جمله نص معروف که به آن می گوییم روایت بیانیه. تمام اجزاء و ارکان صلاه را بیان کرده است که همان نص صحیحه حماد باشد . این صحیحه حماد بن عیسی می فرماید سوال کردم از امام صادق علیه السلام کیفیت صلاه را ، امام شروع کردند به تعلیم صلاه. حماد می گوید امام با قامت مستقیم مستقبلا الی القبله بعد از نیت الله اکبر گفت قرائت حمد و سوره توحید بعد رکوع و سجود تا اینکه حماد می فرماید: فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ التَّشَهُّدِ سَلَّمَ فَقَالَ یَا حَمَّادُ هَکَذَا صَلِّ وَ لَمْ یَزِدْ عَلَی ذَلِکَ شَیْئاً. (۱) حماد همین که برایت تعیین کردم و چیزی را اضافه

نکنی . این بیـان کامـل دربـاره صـلاه که روایت بیـانیه هست ، ببینیم در شـک در جزئیت ، انحلالـی وجود دارد یا نـدارد؟ در مرحله اول این نص معتبر و مشـهور ، اطلاـق دارد و در مقـام بیان است. برجسـته ترین مصـداق بیان همان حالت تعلیم هست و تمامی اجزاء صلاه هم بیان شده است و حجت تمام و اطلاق کامل .

اگر شک در وجوب استعاذه و سوره داشتیم آیا می شود به اطلاق صحیحه حماد تمسک کرد؟

پس از این اگر شک در اسـتعاذه مثلا یا شک در وجوب سوره داشته باشیم ، آیا می شود به اطلاق تمسک کرد در جهت نفی آن قید و ثانیا می شود به برائت تمسک کرد ؟

ص: ۲۸۶

۱- (۲) ۲. وسائل الشیعه ، ج ۴ ، باب ۱ از ابواب افعال صلاه ، حدیث ۱.

تقسیم اطلاق

محقق نائینی (۱) می فرمایـد اطلاق دو قسم است : اطلاق ترکیبی و اطلاق افرادی که این تقسیم تعبیر دیگری از اطلاق مقامی و اطلاق لفظی است. ترکیبی که اطلاق مقامی است و افرادی اطلاق لفظی است . می فرمایـد اطلاق لفظی ممکن است اینجا نداشته باشیم تا نفی جزئیت بکنیم چون بنابر قول صحیحی شک در مصداق که بشود ، تمسک به اطلاق لفظی نمی شود. اما بنابر قول به اعمی مصداق محقق است و به مراجعه به اطلاق لفظی امکان دارد. اما اطلاق مقامی در هر دو صورت وجود دارد چه اینکه قائل به صحیحی باشیم یا قائل به اعمی باشیم. آنچه در بیان دیدیم همان و شک در یک قید و یک شرطی بکنیم می گوییم مولی در مقام بوده و آنچه لازم دانسته است ، بیان فرموده است و آنچه را که بیان نفرموده بود. پس مراد مولی نیست که این اطلاق مقامی است و بنابر هر دو مبنا پوشش می دهد. بنابراین اشکالی که وجود دارد این است که درباره اطلاق مقامی فرق بین این دو مبنا نیست.

نظر سید الاستاد در مورد تمسک به اطلاق

سید الاستاد (۲) می فرمایـد: شیخنا الاستاد محدوده بحث ما مشخص است و ما درباره اطلاق مقامی بحث نداریم . ما فعلا درباره اطلاق لفظی بحث می کنیم و اطلاق لفظی مورد تمسک قرار می گیرد. اگر قائل به اعم باشیم و اگر قائل به صحیح باشیم جایی برای تمسک به اطلاق لفظی نیست و این همان است که محقق خراسانی در کفایه فرموده اند.

ص: ۲۸۷

۱- (۳) . اجود التقریرات ، ج ۱ ، ص ۴۵.

۲- (۴) . مصباح الاصول ، ج۱ ، ص ۱۵۷.

و اما مراجعه به اصول عملیه

و اما مراجعه به اصول عملیه: پس از که نص بیانیه گفته شد ، اگر شک در جزئیت داشته باشیم مثلا شک در جزئیت استعاذه ، می شود بنابر اعمی به برائت مراجعه کرد و بنابر صحیحی می شود به احتیاط مراجعه کرد که ثمره مشهور درست باشد . در این رابطه به این نکته توجه کنیم که این شک در جزئیت، در حقیقت شک بین اقل و اکثر ارتباطی است . اگر شک بین اقل و اکثر متباین باشد که یک قول وجود دارد و آن احتیاط است مثل وجوب صلاه ظهر و وجوب صلاه جمعه.

در شک بین اقل و اکثر ارتباطی سه قول است

اما اگر شک بین اقل و اکثر ارتباطی بود سه مبنا وجود دارد : ۱. احتیاط که اولا علم به تکلیف است و به حکم عقل باید از عهده تکلیف خارج شویم و فرض ما هم این است که احتیاط هم ممکن است بنابراین مانعی هم وجود ندارد.

روایتی که تصریح به احتیاط می کند

مضافا بر این از لحاظ نصوص هم احتیاط لازم است که روایتی دال بر احتیاط که صحیحه عبد الرحمن بن حجاج از ابی الحسن علیه السلام امام در جواب از سوال سائل که اگر شک در حرمت صید بکنیم فرمود: إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالاحْتِيَاطِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا. (۱) که احتیاط صریح در روایت آمده است. می فرماید اگر مثل چنین موردی را برخوردید که شک کردید در حرمت و عدم حرمت آن و ندانید حکمش را ، باید احتیاط کنید تا اینکه برسید به کسی سوال کنید و حکمش را بلد بشوید. رأی دوم عبارت است از برائت مطلقا. منظور از اطلاق در احتیاط و هم در برائت منظور عقلی و شرعی است. که هم قاعده قبح عقاب بلا بیان است و هم لا یعلمون که رفع لا یعلمون برائت شرعی هم هست. قول سوم محقق خراسانی که می فرماید در مثل شک در جزئیت در اقل و اکثر ارتباطی مرجع ، احتیاط عقلی و برائت شرعی است. اما احتیاط عقلی براساس همان تحلیلی که عقل حکم می کند که تکلیف اینجا قطعا هست و به تعبیر سید الاستاد قانون عبودیت و ربوبیت که به تعبیر شهید صدر حق الطاعه ، می طلبد که آدم احتیاط کند و این حق الطاعه مانع می شود از قبح عقاب بلا بیان. اما حق الطاعه می گوید باید احتیاط کنید. اما برائت شرعی حدیث رفع به حسن و قبح عقلی کار ندارد و مسیر خودش را می رود رفع ما لا یعلمون که اطلاقش شامل این مورد می شود.

۱- (۵) . کافی ، ج ۴ ، ص ۳۹۱ ،کتاب حج ، باب القوم یجتمون علی الصید و هم محرمون ، حدیث ۱.

ثمره بحث صحیحی و اعمی

بنابراین صحیح این است که شک در جزئیت و شرطیت اقل و اکثر ارتباطی بگوییم احتیاط عقلی هست و برائت شرعی از لحاظ اصول عملیه. پس ثمره بحث صحیح و اعم این شد که اقل و اکثر که جای برائت شرعی هست اگر قائل به صحیحی باشیم و انحلال هم بشود به برائت مراجعه می کنیم اما اگر قائل به اعمی بودیم ، انحلال تقریبا طبیعی است و صدق اسم معلوم است و به برائت شرعی مراجعه می کنیم. لذا در آخر این بحث محقق خراسانی می فرماید که این مراجعه به اصول عملیه که ارتباط به انحلال دارد ، ثمره ای به ثبت نرسیده برای اینکه دیده ایم مشهور که قائل به وضع صحیحی هستند و آن هم در مورد شک به برائت مراجعه می کنند پس این ثمره در بین مشهور مطرح نیست.

نظر امام خمینی در مورد ثمره

در ادامه این بحث امام خمینی (۱) می فرماید بحث برائت و احتیاط را که ثمره بحث اعلام کردید ، درست نیست برای اینکه ما گفتیم موضوع له برای عبادات هیئت لا بشرط است و آن هیئت لا بشرط در ضمن معظم اجزاء محقق می شود چه صحیحی باشیم یا اعمی . شک در جزئیت می شود شک در قید زائد و مرجع برائت است علی القولین . پس از کامل شدن بحث ما درباره ثمره دوم که در یک جمله بحث ما درباره ثمره دوم این شد که این ثمره دارد ارتباط دارد به انحلال و رأی تحقیقی و نظر محقق خراسانی و سید الاستاد همین است و با واقع هم این تطبیق می کند .

۱- (۶) . تهذیب الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۱۱.

ثمره سوم که منسوب به محقق قمی است

اما ثمره سوم محقق قمی (۱) می فرماید ثمره نزاع درباره بحث صحیحی و اعمی عبارت است از برء نذر . اگر کسی نذر کند که هر نماز خوانی در اولین فرصت ببیند پنج درهم نذر برایش بدهد پس از این نذر بربخورد به کسی که نماز می خواند ولی طمانینه اش درست نیست که عوام می گوید نماز ولی واقعا آنگونه نیست که نماز درست باشد، که اگر مبنای ما اعمی باشد اگر پنج درهم بدهیم برء نذر انجام شده و اگر مبنای ما صحیحی باشد باید صبر کنیم نماز خوانی را پیدا کنیم که نمازش درست باشد و پنج درهم بدهیم تا برء نذر حاصل بشود . این ثمره را که ایشان می فرماید اشکالاتی در این رابطه مطرح شده است : شیخ انصاری (۲) می فرماید شکی نیست که مطلوب شرع از عبادت صحیح آن است ، بنابراین اگر شک در صحت و فساد کنیم بر می گردد شک در صدق و بر مبنای هر دو قول برء حاصل نمی شود. سید الاستاد (۳) می فرماید این اشکالی که شیخ فرموده اند ، اساس ندارد برای اینکه صحت و فساد منتزع هست از تطبیق ماتی به با مامور به. اگر ماتی به با مامور به تطبیق بکند ، صحت انتزاع می شود و اگر تطبیق نکند ، فساد انتزاع می شود. پس امر انتزاعی است پس از تطبیق ماتی به به مامور به . این صحت و فسادی که امر انتزاعی است و پس از تطبیق ماتی به با مامور به بوجود می آید ، نمی شود متعلق امر قرار بگیرد چون قبل از امر که نیست ، بعد از که امر بیاید و مامور به محقق بشود و ماتی به هم شکل بگیرد در مرحله تطبیق می گوییم صحت و فساد به عبارت دیگر صحت و فساد که امر انتزاعی هست از تطبیق ماتی به با مامور به انتزاع می شود و بعد از امر می آید در حالی که اگر صحت را مطلوب امر قرار بدهیم باید قبل از امر باشد. بنابراین چیزی که بعد امر می آید بوسیله تطبیق ماتی به با مامور به شکل می گیرد و انتزاع می شود ، آن را نمی توانیم در متعلق امر قرار بدهیم و مستلزم دور و خلف می شود از این رو متعلق امر فقط اجزاء و شرائط است نه صحت و فساد . بنابراین صحت و فساد متعلق امر نیست.

۱- (۷) . قوانین الاصول ، ج ۱ ، ص ۴۳.

۲- (۸) . تقریرات ، ص ۹ و فرائد الاصول ، ج ۲ ، ص ۴۷۴.

۳- (۹) . مصباح الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۶۰.

ثمره محقق قمی درست است ولی این ثمره اصولی نیست ثمره فقهی است

و ثمره ای که محقق قمی گفته است درست است با یک اشکالی که این ثمره اصولی نیست و ثمره فقهی است . مسئله اصولی آن است که کبرای قیاس باشد و واسطه در استنباط حکم باشد ولی نذر موضوع حکم است نه واسطه در استنباط حکم که بحث ما اصولی است و دنبال مسئله اصولی برویم . با یک اشکالی که نادیده بگیریم که مسئله فقهی هم اگر باشد بوجهی ربط دارد و از فروعات است ، این اغماض اندکی ثمره ای که محقق قمی درست و مشهور و معروف است.

ثمره بحث سه تا بود ۹۱/۱۰/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

ثمره بحث سه تا بود

درباره ثمره نزاع بحث می کردیم که ماحصل بحث این شد که سه ثمره در کفایه الاصول آمده است : ثمره اول مربوط به جریان اصول لفظی. ثمره دوم مربوط به جریان اصل عملی ثمره. سوم مربوط به نذر. این سه ثمره گفته شد و بحث هایی در این رابطه به عمل آمد.

ارائه تحقیق

جمع بندی و نتیجه نهایی این می شود که ثمره فقهی معروفی که محقق قمی می فرماید که عبارت است از مسئله نذر ، درست و جامع و کامل خواهد بود

اشکال برء نذر این بود که مسئله فقهی است ولی بحث ما در مسئله اصولی است

برای اینکه در این رابطه یعنی درباره برء نذر ، اشکالی که وجود داشت این بود که مسئله فقهی است و بحث ما در اصول است و مسئله اصولی آن است که کبرای قیاس قرار بگیرد که کبرای قیاس یعنی واسطه در استنباط حکم کلی اما برء نذر مسئله فقهی است و نذر می شود موضوع برای حکم نه دلیل استنباط برای حکم . سید الاستاد در ضمن فرمایششان اشارتهایی دارد به این معنا که مسئله هرچند فقهی است ولیکن می شود بگوییم که از مسائل مربوط به اصول است برای اینکه اصول نتیجه اش استنباط حکم فقهی است و مسئله فقهی یک مسئله فلسفی نیست که از اصول موضوعا و حکما جدا بشود. فقه، ثمره اصول است . بنابراین خارج محدوده هم به حساب نمی آید و مسئله فقهی که ثمره بشود ، اشکالی که ندارد بلکه ما در نهایت کارمان باید نتیجه فقهی به دست بیاوریم. بنابراین با اغماض از این اشکال که مسئله فقهی می شود ، دیگر اشکالی در این ثمره دیده نمی شود. بنابراین در مجموع ثمره نزاع ، همان مسئله برء نذر است که محقق قمی فرموده اند.

ص: ۲۹۱

اما اجراء اصول ، اصل لفظی و اصل عملی

اما اجراء اصول : اصل لفظی و اصل عملی.

معیار جریان اصل و عدم جریان مربوط به انحلال است و انحلال مربوط به صدق اسم

در ضمن بحث ها به این نکته ها اشاره شد که محقق خراسانی فرمودند که از استفاده از اصل عملی ، ارتباط نزدیک به انحلال دارد. اگر انحلال صورت بگیرد ، برائت جاری است و اگر انحلال صورت نگیرد ، احتیاط . در اصل لفظی هم همین خواهد بود. ما به طور اصلی یک معیاری داریم که آن معیار در حقیقت ، انحلال است. آن معیار انحلال، صدق اسم بود پس جریان اصل و عدم جریان به انحلال مربوط است و معیار انحلال ، صدق اسم است. اگر یک عمل عبادی که شک در جزئیت یا شرطیت شئ ای داریم و صدق اسم بکند ، می شود شک در قید زائد و شک در قید زائد هم مجرای برائت است . اما اگر شک در جزئی بود که دخل به صدق اسم داشت مثل اینکه شک کنیم این جزئی که الان هست اگر اتیان بشود صدق اسم می کند و اگر انجام داده نشود ، صدق اسمی نیست که اینجا شبهه مصداقیه می شود و جا برای برائت نیست و به تمام معنا مجرای احتیاط است.

ثمره نزاع از دید همه صاحبنظران یکی است که عبادت صدق اسم است

پس ثمره نزاع در مجموع از دید همه این مجموعه از صاحبنظران یکی خواهد بود و آن عبارت است از اجرای اصل برائت در صورتی که صدق اسم بکند و عدم جریان اصل برائت در صورتی که صدق اسم نکند و شک در تحقق مسما داشته باشیم . نتیجه این شد که ثمره نزاع از دید همه صاحبنظران ، اولاـ بحث درباره اجراء اصول است . آنگاه اجراء اصول از دید همه صاحبنظران معیار واحدی دارد و آن اینکه اگر شک ما در قید زائد بود ، برائتی می شویم و اگر شک ما در قید دخیل در مسما بود ، احتیاطی می شویم.

ص: ۲۹۲

راه شناخت صدق اسم چیست؟

اما راه تشخیص مصداق یا صدق اسم چیست ؟

محدوده قلمرو عرف

طبیعتا در دید ابتدایی این بود که عرف است که در بحث های قبلی گفتیم که نظر عرف داریم و نظر خبره . نظر عرف در امور بسیط و ساده که با محض ارتباط ، قابل فهم و درک هست، مطرح خواهد بود. نظر اهل خبره در امور تخصصی و فنی. نظر عرف و نظر شرع یا عرف عام و عرف خاص که عرف عام عرف مردم است و عرف خاص عرف شرع است و مرزبندی بین عرف عام و عرف خاص در محدوده های خاصی مشاهده می شود مثل اینکه عرف عام در امور عرفی که با مشاهده و ارتباط عملی قابل کشف است مثلا- می گوییم الان مردم زوار در حرم زیاد هستند و روزها مردم در رفت و آمد هستند و چیزهای واضحی که با مشاهدات عینی بدون مقدمه و موخره قابل کشف هستند اما عرف شرعی مربوط است به متشرعه و آن مردمی که با اصطلاحات شرعی و با مخترعات شرعی و با عبادات شرعی آشنا هستند. بنابراین ، در مفاهیم شرعی به عرف مراجعه نمی شود . البته اینجا یک نکته ای هست که محقق خراسانی فرمودند نظر عرف که متبع است در فهم معانی کلمات نه در تطبیق مفاهیم بر مصادیق . در مثال این است که از عرف اگر بپرسیم که معنای روی زمین چیست ؟ می گوید روی زمین همین عناصر خاکی سنگ و خاک هست و متبع است اما اگر خواستیم یک مفهوم کلی را تطبیق بدهیم به مصادیق مثلا از عرف بپرسیم مفهوم اجتهاد چیست ؟ تطبیقش بر مصادیق کار عرف نیست و عرف نمی تواند که مفهوم اجتهاد بر مصداقش تطبیق بدهد. مفهومش را می داند که اجتهاد یعنی کسی که در مرحله استنباط رسیده اما در تطبیق برای عرف ، اعتباری و اهلیتی وجود ندارد. تطبیق مفاهیم بر مصادیق وظیفه عرف نیست. گاهی مصادیقی که واضح است ، عرف ممکن است بفهمد اما آن مصادیقی که مورد شک و تردید قرار می گیرد ، وظیفه عرف نیست که مفهوم کلی بر مصداق تطبیق بدهد . مفاهیم شرعی باز هم از قلمرو عرف بیرون است منتها تشخیصش به عرف خاص یا متشرعه است . مثلا دیدیم که کسی نماز می خواند ، یک کسی که به عرف متشرعه آشنا نیست ، خود ایستادن و خم شدن با یک رکوع می گوید نماز است اما عرفی که مسائل عرفی و مصادیق شرعی را تشخیص بدهد ، عرف خاص است. مثلا یک آدم متشرعی که معنای نماز را آشنا هست ببیند کسی نماز می خواند ذکر رکوع و سجود سریع می گوید اما طمانینه دارد و رکوع و سجود دارد ، این را عرف متشرعه می گوید با آشنایی که از افعال شرعیه و عبادات شرعیه داریم این نماز است و صدق اسم می کند.

ص: ۲۹۳

مرجع در صدق اسم عبادت عرف خاص و متشرعه است

بنابراین ، معیار و مرجع در صدق اسم عبادت هم عرف است اما عرف خاص و عرف متشرعه . پس از که صدق اسم بکند ، اگر شک کردیم در قید زائد مثلا نماز خواند اما قنوت انجام نداد ، شک می کنیم در قید زائد که اینجا مجرای برائت است. اما عرف متشرعه دید که نماز می خواند اما طمانینه در رکوع و سجود ندارد و شک در تحقق مصداق می کنیم اینجا مجرای برائت نیست و نماز مشکل دارد و مجری احتیاط است براساس همه مبانی صاحبنظران . در آخر تحقیق این شد که ثمره اصلی که اعلام می کنیم همان مسئله برء نذر است و در مسئله اجراء اصول هم ثمره مربوط می شود به انحلال و عدم انحلال و آن هم مربوط است به صدق اسم و عدم صدق اسم .

سوال و جواب نشانه جزء زائد این است که شک بعد از صدق اسم باشد و اگر قبل از او بود و شکی است که ما در صدق اسم داریم یعنی این جزء اگر آورده شود اسم صدق می کند و اگر این جزء آورده نشود ، شک در صدق می کنیم. شک در قید یا جزء دخیل در صدق اسم که مجرای احتیاط است. امام سجاد می فرماید : «الرَّجُلَ کُلَ الرَّجُلِ نِعْمَ الرَّجُلُ هُوَ الَّذِی جَعَلَ هَوَاهُ تَبَعاً لِأَمْرِ اللَّه» (۱) بهترین و کاملترین مردآن است که خواسته های زندگی و شخصی و فردی و جسمانی و روحی خودش را تابع امر خدا قرار بدهد یعنی آن را می خواهد که خدا بخواهد. اگر کسی خواسته هایش مطابق با امر و دستور خدا نباشد ، بدون اینکه اعلام بشود ، مسیر می شود انحرافی . این انحراف کم کم کشیده می شود به عبادت شیطان نفس تا اینکه یک بتی درست می شود که آن بت خودش هست. الان بت پرستی بت بیرون نیست در عصر جدید بت پرستی ، خود پرستی است . یعنی فقط خودم که می شود پرستش خود و شیطان پرستی . خودش را که پرستش کند یعنی شیطان نفس . کسی می گوید که در خواب دید که شیطان یک سیلی محکم زد ، از خواب بیدار شد دید که سیلی محکم به صورت خودش زده یعنی شیطان خودت هستی . روایت دوم از امام سجاد «ابْنَ آدَمَ إِنَّکَ لَا تَزَالُ بِخَیْرٍ مَا کَانَ لَکَ وَاعِظٌ مِنْ نَفْسِکَ وَ مَا کَانَتِ الْمُحَاسَبَةُ مِنْ هَمِّکَ» (۲) ای بنی آدم تو در یک خیر و خوبی و سلامت همیشه هستی به شرط اینکه خودت را موعظه کنی . بهترین راه اصلاح برای آدم ، خود آدم است. امام سجاد می فرماید ما دامی که خودت را موعظه می کنی ، همیشه در خیر و سلامت و امنیت و آرامش هستی . شکل عملی اش این است که یک نوبت بعد از نماز صبح و یک نوبت بعد از نماز عشاء . بعد از نماز صبح می گوید که خدایا من بنده تو هستم و این همه نعمت که دادی چگونه شکرش بکنم و توفیق بده که گناه نکنم . موعظه دیگر که امام در انتهای این روایت فرمود «و ما کان المحاسبه من همک» بعد از نماز عشاء که امروز چه کارهایی کردم ، درس خواندم ، عبادتم خوب بود ، کار خلافی نکردم ، در صحبتهایم کم و زیاد نشد. اینکه در محاسبه می گوید وقت ندارم بلکه محاسبه یک دقیقه می شود. خود محاسبه عبادت است و خود موعظه کردن عبادت است . بعد امام سجاد می فرماید این دو عمل نتیجه اش قطعی است که همیشه در خیر و سلامت است .

۱- (۱) مجموعه ورام ، ج ۲ ، ص ۱۰۰.

۲- (۲) تحف العقول ، ص ۲۰۲.

متن درس خارج اصول استاد سید کاظم مصطفوی – دوشنبه ۲۵ دی ماه ۹۱/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

انسان یک موجودی است مثل یک برگ کاهی روی یک رودخانه مواج که هیچ اختیاری از خودش ندارد. قصد می کند و تصمیم می گیرد کاری را انجام بدهد ولی از دست خودش کاری ساخته نیست. آن عاملی که آدم را کمک می کند، توفیق است. توفیق فقط الهی است. تجربه کرده اید که قصد می کنید امروز یک صفحه بنویسید، یک مانعی پیش می آید اما یک مرتبه نشسته اید یک صفحه را و صفحه دوم و سوم را نوشتید. لذا مرحوم استادنا العلامه مرحوم شیخ صدرا یکی از دعاهایی که برای ما آموخت و دعای خیلی خوبی است و صبحها در تعقیبات نماز یادتان نرود و در نماز غفیله که اللهم وفقنی لما تحب و ترضی . گفته می شود چند دعا مستجاب است یک دعا در طلب علم است و یک دعا در طلب توفیق است. دعای در طلب علم رب زدنی علما و فهما و یقینا و عملا صالحا و الحقنی بالصالحین هست. این دعا برای ما کمک زندگی است. این دعا که همراه آدم بود، می رود که منحرف بشود ، اما این دعا آدم را حفظ می کند. در یک قدمی گناه می رسد ، یک مرتبه می بیند که خدا لطف کرد و گرفتار نشد که این لطف خدا بود. یک مرتبه می بیند با همه سرگردانی یک مقدار خودش را به بحث و درس مشغول شد، بعد دید که دارد فاضل می شود از دعای اللهم وفقنی لما تحب و ترضی. روزهای اول ربیع است که ماه مولود است و ماه امامت بقیه الله الاعظم و عید الزهراء سلام الله علیها، از خدا بخواهیم که خدا برایمان توفیق بدهد که تحصیل رضایت خدا را داشتیم. تحصیل رضایت خدا هم توفیقات ویژه می خواهد

ص: ۲۹۵

معرفت نفس چند راه دارد: راه عمومی دارد و راه خصوصی دارد و راه اخص دارد. قبل از که راههای آن را بگوییم خود معرفت، شاخصه تحقق شخصیت انسانی است. جنبه جسم آدم، دو مقوم دارد به عنوان حیوان و ناطق و جنبه روح آدم، دو مقوم دارد به عنوان معرفت و آداب. اگر انسان معرفت ندارد یا آداب درست انسانی ندارد، مقومات روح انسان محقق نشده است و صحت سلب دارد و روح انسانی دیگر نیست. بدون معرفت روح انسانی نیست و بدون آداب روح انسانی نیست. بنابراین در تبلیغات رسول الله الاعظم ، تبلیغ رسالت هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الحکمه (۱) آخرین بخش از تبلیغ رسالت حضرت رسول، حکمت بود. این حکمت پایان بخش تبلیغ است و پیامبر آمده است برای انسان سازی . اگر انبیاء نبود ، در دنیا از انسانیت خبری نبود. اگر مکتب انبیاء نبود این بشر وحوش بود. انبیاء آمده اند ، انسانیت آموخت. این انسانیت آموزی که کامل بشود، تعلیم حکمت است. این حکمت چیست؟ آیا حکمت، فلسفه است ؟ پیامبر نیامده برای مردم فلسفه بگوید. حکمت، علم است؟ تعلیم جداست. آیا حکمت، تزکیه است؟ نه تزکیه هم نیست. حکمت را باید از بیان مفسر وحی استفاده کنیم. رسول الله الاعظم صلی الله علیه و آله و سلم حامل وحی است و علی بن ابی طالب مفسر وحی است. بهترین تفسیر اگر خواستید دنبال کنید، تفسیر روایی ای که با بیان امیرالمؤمنین باشد که مباشری است و از عالم بالا که می آید می رسد به جای اصلی آن و باز می شود و اولین مرحله که کتاب تفسیر باز می شود و لایه های قرآن باز می شود با آن عنایت، توسط امیرالمومنین است که آن ارتباط ولایی و نوری است. از آن بالا با خبر است آنچه در عرش می گذرد که شنیده اید که رسول الله الاعظم در معراج رفت و به عرش رسید بعد که برگشت تا حضرت علی

را دید ، حضرت علی سلام الله علیه فرمود: خیلی چیز خوبی بود آنجا که قائمه عرش الهی را دیدی که تماشایی بود که حافظ می گوید: سر خدا که عارف سالک به کس نگفت/ در حیرتم که باده فروش از کجا شنید که سر مکنون است. حکمت را از بیان علی بن ابی طالب استفاده کنیم که امیرالمومنین سلام الله علیه می فرماید:الحِکْمَهُ مَعرِفَهُ الْإِنْسَانِ نَفْسَه پیامبر آمد آخرین مرحله رسالتش ، انسانیت آموزی که خودش را بشناسد. این خودشناسی و معرفت نفس ، طولانی است که فقط یک نکته اش را بگویم . یک نکته اش این است لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی أَحْسَنِ تَقْویم (۲) با تفسیرهای مختلف و با پیشرفت های علمی ، باز هم هنوز لایه هایش مانده است که این احسن تقویم چه احسن تقویمی بوده است . از یک ناخن انگشتتان که شروع کنید الی ما لا نهایه له . ده میلیون میلیارد واحد ساختمانی در بدن یک انسان که هر کدام یک شئ بدیع است. بعد می بینیم معرفت انسان نفسه که این انسان اولش احسن تقویم است از لحاظ ساختاری . دانشمندان گفته اند که کامل ترین و ظریفترین بافت موجودات قالب انسانی است. اما علم می آید درباره انسان ابعادی کشف می کند بعد از مدتی می بیند بالاتر از این است. فلسفه می آید برای انسان جنس و فصل تعیین می کند ولی جنس و فصل دیگری است و بعد هم به قول محقق خراسانی می گوید که این جنس و فصل نیست این جنس و فصل مشهوری است که جنس و فصل حقیقی این نیست. بنابراین این موجود بدیع با این لطافت و ظرافت ، یک موهبت های ویژه دارد : ۱. عقل دارد که تا الان نه علم و نه فلسفه و نه عرفان جواب مادی ندارد که چرا انسان فقط عقل دارد. ۲. فطرت دارد که لطیف تر از عقل است. چرا انسان فطرت دارد و این فطرت چیست؟ درک می شود به صورت ملموس به این صورت که شما می بینید یک برگ گل زیبا خوشرنگ و خوب است ، این را که گفته است؟ آیا تجربه کردید که علم باشد؟ علت و معلول است یا تناقض است که از فلسفه باشد؟ آیا تقلید است؟ فطرت آدمی است. ۳. الهام دارد. ۴. اراده دارد. هیچ موجودی از زنده جان ها ، اراده ندارند. ۵. حس پرستش دارد و عبودیت می خواهد و اتکاء قلبی می خواهد. انسان چه قدر خرج برداشته است؟ ۱. خلقت کل جهان برای انسان خلق شده . علم هم ثابت کرده است . البته علم کور چون علم بینا نیست ، معرفت بصیرت است و عرفان بصیرت است اما علم کشفهای کور است و بینایی از عرفان می آید و عرفان جهتش خداشناسی است که آنجا بصیرت حقیقی است که لِمَ حَشَرْتَنی أَعْمی (۳) آن است اما کسی است که معرفت به وجود مطلق نداشته باشد. یک دانشمندی که یونسکو به اسم آن آقا هست، در آخر که می میرد در نود و چند سال، گفت من نفهمیدم که چرا آمدم و چرا این قدر زحمت کشیدم و چه فائده داشت؟ راست می گفت چون کسی که معرفت ندارد ، علم تنها آدم را جواب نمی دهد. اما امام خمینی می گفت من الان با دل آرام و خاطر آسوده به سوی خدا می روم . پس از که انسان عقل و اراده و الهام و فطرت و حس پرستش را داشت ، معرفت که جای خودش را باز کرد و بینایی که پیدا شد، خرج انسان سه تاست ۱. خلقت دنیا که خدا می فرماید خلق لکم اما علم به عنوان معما که دانشمندان لندن می گفتند معما این است که تمام موجودات در محور وجود انسان است که از نظر علم معماست و علم تجربه و تکامل را درک می کند اما اینکه طرح می خواهد و از بالا، معمای علمی است. اما قرآن این معما را جواب داد که هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمیعاً (۴) . ۲. تمام ارسال رسل و انزال کتب برای انسان شده است. ۳. بهشت و جهنم که بهشت یدرک و لا یوصف است و معلوم نیست چه باشد. ممکن است بهشت تشرف خدمت امام زمان باشد. که معروف و مشهور می گفتند، برای حضرت سلمان که بهشت می روی؟ گفت نه هر کجا که تو باشی . بهشت برای هر کسی طبق شان خودش هست. برای اهلش بهشت از دنیا شروع می شود تا میرسد به بهشت کامل. جهنم هم از اینجا شروع می شود . کسی که با بقیه الله الاعظم سلطان عالم هستی ارتباط دارد، بهشتش از همین جا شروع شده است. کسی که از مولا جداست، از همین جا جهنمش شروع شده تا می رسد به جهنم ابد. اللهم وفقنا لما تحب و ترضی.

۱- (۱) . جمعه ، آیه ۲.

۲- (۲) . تین ، آیه ۴.

۳- (۳) . طه ، آیه ۱۲۵.

۴- (۴) . بقره ، آیه ۲۹.

ادله صحیحی و اعمی ۹۱/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

ادله صحیحی و اعمی

بحث صحیح و اعم : ادله صحیحی و اعمی. مقدمات صحیح و اعم را بحث کردیم و قدر جامع را بحث کردیم رسیدیم به بحث اصلی که استدلال برای اثبات وضع صحیحی و وضع اعمی. هر دو قول ادله ای دارند. شیخ انصاری در مطارح الانظار (۱) برای اثبات قول وضع الفاظ عبادات برای معانی صحیحه، هشت وجه ذکر می کند و برای اثبات وضع الفاظ عبادات برای معنای اعم، دوازده وجه ذکر می کند. محقق خراسانی در بحث صحیح و اعم کفایه الاصول، چهار وجه برای قول صحیحی ذکر می کند و پنج وجه برای قول به اعم. طبق ترتیب بحثمان که متن بحث ما کفایه الاصول است، طبیعتا اول وجوهی که در کفایه الاصول آمده است را شرح بدهیم.

محقق خراسانی می فرماید قول صحیحی وجوهی دارد عبارتند از ۱. تبادر

محقق خراسانی می فرماید: قول صحیحی وجوهی دارد که از این قرار است: ۱. تبادر . لفظ صلاه که مثال ما در الفاظ عبادات هست، هر کجا بکار ببریم و قرینه ای در کار نباشد، تبادر می کند نماز تام الاجزاء و الشرائط که طبیعتا از قبیل شکل اول اشکال منطقی نتیجه این می شود نماز وضع شده است برای معنای صحیح .

شرائط صحت تبادر در این مسئله

اما باید توجه کرد که تبادر در این مسئله نیاز به سه شرط دارد که اگر آن شروط درست بود، تبادر اینجا درست است و اگر آن شروط یکی یا همه نقص داشت، تبادر در مسئله مورد بحث ما، به مشکل برمی خورد.

۱- (۱) . مطارح الانظار ، صفحه ۱۱ تا ۱۴.

اثبات حقیقت شرعیه

شرط اول اثبات حقیقت شرعیه است که حقیقت شرعیه باید قبلا ثابت باشد تا تبادری باشد و اگر حقیقت شرعیه ثابت نیست، چه چیز تبادر کند؟ تبادر متعلق است به معنای حقیقی .

تبادر از حاق لفظ باشد

۲. تبادر از حاق لفظ باشد. خوانده ایم که تبادر دو قسم است: تبادر بدوی و تبادر حقیقی یا حاقی. تبادر بدوی این است که در ابتداء و در اولین برخورد مثلا از علماء، کسی که علم موسیقی را بلد باشد می گوییم این هم عالم است ولی یک کمی

تصور و تصدیق کنیم می بینیم که موسیقی دان مطرب است و عالم نیست. عالم عظمت و مقام و منزلتی که انصراف دارد. دید ابتـدایی می نمایـد پس از توجه، فورا روشن می شود که این جزء معنـا نیست. اما تبادر حاقی یا حقیقی عبارت است از تبادری که معنـا از لفـظ مورد اسـتعمال برای اهـل محاوره بـدون قرینه، تبادر بکنـد. هر کجا بکار ببریم، معنای حقیقی خودش را نشان بدهـد. تبادر یعنی نمایش معنا از خود لفظ. آیا در الفاظ عبادات تبادر از حاق لفظ هست؟ خالی از اشـکال نخواهد بود. الفاظ عبـادات مخصوصا جایی که عبادت در تلو امر قرار می گیرد مثل اقیموا الصـلاه ، اینجا ممکن است امر، قرینیت داشـته باشـد و یـک نوع مطلوبیتی از امر اسـتفاده بشود که کامـل بیاوریم یا حـداقل کافی است. امر در جمله، نقش دارد بنابراین از حاق خود لفظ صـلاه نیست از اقیموا الصـلاه نیست . شـریک دارد و خود لفظ تنها نیست. پس بایـد آنجایی که خود صـلاه آمـده است، ببینیم اگر ظهور داشت در معنـای صـحیح و معنای صـحیح از لفظ صـلاه تبادر کرد، آنجاست که می گوییم تبادر از حاق لفظ است. دو اصـطلاح ادب و بلاغت با اصطلاح اصول ، فرق در تعبیر دارند ولی معنا یکی است: آنجایی که می گوییم تبادر این اصـطلاح ادب و بلاـغت است ولی در اصـطلاح اصول همین تبـادر را ظهور می گوییم. پس اگر لفـظ در معنای کامل خودش ظهور داشت می شود تبادر.

تبادر باید در عصر شارع شود تا الفاظ شرعیه ثابت شود

۳. باید تبادر در عصر شارع باشد تا ثابت بشود الفاظ شرعیه که در این معانی شرعیه حقیقه اند و این معنای صحیحه متبادر است.

راه ثبوت ظهور در زمان شارع

یک نکته که اگر ما بخواهیم یک مطلبی را از لحاظ ظهورات الفاظ یا معاییر ادبی و اصولی در الفاظ و بیان الان داشته باشیم و از طرف دیگر نیاز داشته باشیم که باید در زمان شارع ثابت بشود چون ثبوتش در زمان ما کافی نیست ، این راهش چیست؟ راهش این است که اگر یک ظهوری و یک استعمال در اصطلاح فقها ثابت باشد به صورتی ما لازم داریم بعد این را بخواهیم در زمان شارع ثابت کنیم که اعتبار فقط در زمان ثبوت شارع است، راه اثبات این حقیقت ، عبارت است از اصل عقلایی به عنوان اصاله عدم نقل که این اصاله عدم نقل، استصحاب قهقرایی است. استصحاب قهقرایی این است که از همین حالت موجود مثلا می بینید لفظ صلاه استعمال می شود به معنای صحیح و کامل اما ما نیاز داریم که این حقیقت را در زمان شارع داشته باشیم، استصحاب می کنیم به این نحو که الان که اینگونه است در زمان شارع هم قهقراء کنیم و به عقب برگردیم که در زمان شارع هم همین طور بوده. این استصحاب قهقرایی اگر اشکال کنید که حدیث لا تنقض که شامل این استصحاب نمی شود برای اینکه حدیث لا تنقض یقین سابق و شک لاحق را می گیرد اما این استصحاب، یقین سابق و شک لاحق و برعکس است. جوابش این است که اسمش استصحاب قهقرایی است ولی مدرک اصاله عدم نقل است که براساس بنای عقلاء ثابت است و اعتبار دارد و در اعتبار اصاله عدم نقل بین صاحبنظران اصول، اختلافی وجود ندارد. با این سه شرط، تبادر ثابت شد و براساس تبادر می گوییم صحیح این است که الفاظ عبادات حقیقت در صحیحه هستند.

ص: ۲۹۹

اشکال علامه شیخ صدرا

اما یک اشکالی گفته شده است استادنا العلامه شیخ صدرا می فرماید که این تبادر خالی از اشکال نیست برای اینکه غایت ما فی الباب، استعمال لفظ صلاه را در معنای حقیقی به دست می آوریم و اما استعمال اعم از حقیقت است و فقط یک مبنا بر خلاف این بود از سید مرتضی. ولی اگر بگویید که ما استعمال را حقیقی درست می کنیم چون یک از یک اصلی کمک می گیریم به نام اصاله الحقیقه به این نحو که استعمال شده است لفظ صلاه بر معنای صحیح و شک بکنیم که این استعمال حقیقی است تا مطلوب ثابت بشود یا مجازی، می گوییم اصاله الحقیقه می گوید استعمال حقیقی است. اما اشکال این است که اصاله الحقیقه بعد از تعیین معنای حقیقی و معنای مجازی و شک در تعیین مراد متکلم بکار می رود. معنای حقیقی را می دانیم و معنای مجازی آن را هم می دانیم حال متکلم این لفظ را بکار برد، شک می کنیم که متکلم معنای حقیقی را اراده کرده است یا معنای مجازی را، اینجا اصاله الحقیقه اصل عقلایی است و ثابت که مراد متکلم معنای حقیقی است. بنای عقلاء بر این است که متکلم، معنای حقیقی کلام را اراده می کند.

وجه دوم صحت سلب و عدم صحت سلب

وجه دوم: عدم صحت سلب و صحت سلب، این علامت همیشه علامت ترکیبی است و تک بعدی نیست، هر دو با هم منضما به کار می رود. می گوییم صلاه در معنای کامل یعنی تام الاجزاء و الشرائط، عدم صحت سلب دارد. نمی شود این مجموعه از عمل با این اجزاء و شرائط نماز نیست.

دو اصطلاح بلاغی و اصولی است عدم صحت سلب در اصول، صحت حمل است

گفته بودیم عدم صحت سلب در اصطلاح بلاغت است ولی در اصطلاح اصول صحت حمل می شود. اولا صلاه از نماز کامل سلب نمی شود و صحت سلب دارد از فاسد. اگر یک نماز ناقصی بود می گوییم لیست بصلاه (چنانچه که به زبان حال می گویید نماز می خوانیم اما چه نمازی؟ این چه نمازی یعنی لیست صلاه. معنای معراج این است که نماز آدم را با خود می کشد و نماز یک مرتبه مصلی را با خود برد، این واقعا معراج است. احساس کنید که با خود برد و جذب کرد، این جذب معراج و عروج است. البته هست نگوییم که نمی شود و برای ما نیست. این هست و برای شماست و ناامید نشوید. گاهی ناامیدی خطر ایجاد می کند که میگوید معراج المومن است ولی برای ما نیست ، نه خیر برای شماست. چون بشر که مخلوق خداست و عبادت هم توفیق خداست. که مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی موقعی که از دنیا می رفت، خودش را آماده کرد وضو و طهارت و بعد همان تکبیره الاحرام نماز را که گفت، به لقاء الله پیوست. آن تکبیر معراج بود). صحت سلب و عدم صحت سلب که یک علامت ترکیبی است و درست شد با این خصوصیت که صحت سلب باید به طور کامل و مطرد باشد. اگر یادتان هست گفتم که اطراد که از علامت حقیقت گفته شده است، علامت مستقل نیست و بسته به تبادر و صحت سلب است. صحت سلب اگر مطرد بود و صحت سلب بین افرادی که آشنا به الفاظ شرع باشند نه بین عوام. عوام ممکن است نمازی که ایستاده یک رکوع سریع و سرش را زمین زد و بلند شد می گوید سجده است. بنابراین می بینیم صلاه عند اهل الشرع، عدم صحت سلب از صلاه کامل و صحت سلب دارد از صلاه ناقص. دومین علامت از علائم اثبات معنای صحیحی گفته شد.

ص: ۳۰۱

سوم اخبار

سوم و چهارم که اخبار و طریقه واضعین است ان شاء الله درس آینده.

ادامه بحث از ادله صحیحی ۹۱/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث از ادله صحیحی

در بحث صحیح و اعم از ادله صحیحی بحث می کردیم. گفتیم که محقق خراسانی چهار وجه برای قول صحیحی و پنج وجه برای قول اعمی ذکر کرده اند که شیخ انصاری هشت وجه برای قول صحیحی و دوازده وجه برای قول اعمی ذکر کرده است. چون متن درس ما کفایه الاصول است، ادله مسطر در کفایه الاصول را یادآور شدیم و گفتیم اول تبادر دوم صحت سلب .

سوال : در تبادر و صحت سلب باید یک متعلق معین باشد در حالی که در الفاظ عبادات متعلق معینی نیست

بعد از این که این دو تا دلیل اقامه شد، یک سوال و پاسخی را هم عنوان کنید: سوال این است که تبادر و همین طور صحت سلب یک متعلق معین می طلبد، چیز مشخصی باشد تا تبادر کند و تا صحت سلب و عدم صحت سلب از او معیار بشود. اما ما در بحث صحیح و اعم یک چیز مشخص و معینی نداریم. در حقیقت شرعیه گفتیم که جامعی است که از طریق اثر ما به آن جامع پی می بریم اما خود آن جامع چهره اش نمودی ندارد. پس آن شرط طبیعی تبادر به مشکل روبرو می شود.

جواب : اگر تعین و تشخص به وجهی هم باشد کافی است

در جواب این اشکال می فرمایند: اگر متعلق تبادر شئ مجملی به تمام معنا باشد، به اشکال برخورد می کند. اما اگر آن شئ به وجهی و به یک صورتی، تعین و تشخص داشته باشد، کافی است که تبادر به او تعلق بگیرد. براساس این توضیح متعلق تبادر هرچند یک جامع است ولیکن یک تشخص مایی دارد که تشخصش به واسطه اثر اوست مثلا در صلاه می گوییم یک جامع است ولی اثرش قربان کل تقی است و چون اثر خاص دارد، آن جامع به نوعی یک تعین می گیرد. آن تعین مّا کافی است که تبادر به آن تعلق گیرد. بنابراین دو تا دلیل ما درباره قول صحیحی کامل شد. از طریق تبادر و صحت سلب می توانیم به قاطعیت اعلام کنیم که لفظ صلاه مثلا یا الفاظ عبادات به طور عموم، برای معانی صحیحه وضع شده اند.

ص: ۳۰۲

وجه سوم دال بر وضع الفاظ عبادات برای معانی صحیحه

محقق خراسانی می فرماید: وجه سوم دال بر وضع الفاظ عبادات برای معانی صحیحه عبارت است از اخباری که در باب عبادات آمده است.

تقسیم اخبار به تشریعیه و بیانیه

این اخبار به دو دسته هستند: یک دسته بیانیه است و یک دسته تشریعیه است. بعد از آن دو دسته دیگر دارد که اثباتیه و نفی ایه. آن دسته ای که تشریعیه است و در مقام اصل تشریع است، آنجا ما چیزی استفاده نمی کنیم فقط یک حداقل را به دست می آوریم که صلاه به عنوان یک عبادت واجب است که مفاد تشریع حکم وجوب را برای عمل تشریع می کند. از روایتی که در مقام تشریع است، هیچ خصوصیت استفاده نمی شود. دسته دوم روایات بیانیه است. روایات بیانیه که مولی در مقام بیان و خود بیان هم شرح می دهد. یک سوال اینجا هست که ما در متون شرعی که آیات قرآن یا روایات هست، ما از کجا تشخیص بدهیم مقام بیان است یا مقام اصل تشریع است؟

راه تشخیص روایت تشریعیه از روایت بیانیه

بیانات و خطابات که در نصوص شرعی هست، آن که بیانیه است با آن که در مقام تشریع فرقش این است که خطابات بیانیه موضوع را شرح می دهد ولو یک وصف بگوید اما آنهایی که در مقام اصل تشریع است، فقط خود عمل را بیان می کند و شرحی در کار نیست. پس از که خطابات بیانیه شد، در بحث ما که بحث عبادات هست، می بینیم اخبار دو قسم است مخصوصا در مورد مثال ما که صلاه است: یک دسته اخبار اثباتی است و یک دسته اخبار سلبی است.

ص: ۳۰۳

مفاد روایات اثباتی در مورد الفاظ عبادات، صحیحه هست

اثباتی از این قرار است که می فرماید: «الصلاه مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» یا «الصلاه عَمُودُ الدِّین». دسته دوم که سلبی است عبارت است از اینکه «لَا صلاه إِلَّا بِطَهُور» یا «لَا صلاه إِلَّا بِفَاتِحَهِ الْکِتَاب». دسته اول، مصداق آن اخبار اثباتی قطعا صلاه صحیحه و کامله است. صلاه صحیحه عمود دین است و صلاه صحیحه معراج مومن است که در این شکی نداریم. پس مقتضای اخبار این است که الفاظ عبادات وضع شده است برای صحیحه. اشکال: درست است لفظ الصلاه معراج المومن برای صحیحه استعمال شده اما ممکن است این استعمال، استعمال مجازی باشد. از این ترکیب به قرینه معراج به خصوص صحیحه اراده شده باشد پس این دسته از روایات اثباتی اقتضاء نمی دارد که الفاظ عبادات مثلا لفظ صلاه برای معنای صحیح وضع شده باشد. جواب: محقق خراسانی می فرماید: این اشکال وارد نیست برای اینکه ما اگر این اطلاق را بر نحو مجاز حمل کنیم، خلاف ظاهر است. ظاهر اطلاقات این است که بر معنای حقیقی باشد و قرینه هم که در کار نیست،احتمال قرینیت به وسیله اصاله عدم قرینه منتفی است. اصاله عدم قرینه اصل عقلایی است. براساس اصل عدم قرینه می گوییم قرینیتی در کار نبوده و اراده معنای مجازی در کار نیست و به ظاهر حمل می کنیم.

اما اخبار سلبی

اما اخبار سلبی در این اطلاق هم می بینیم که لا صلاه الا بطهور مقتضایش این است که صلاه کاملی نیست مگر بوسیله با داشتن طهارت و صلاه کاملی نیست مگر با قرائت فاتحه و دلالتش درست است. اقتضاء می کند که لفظ صلاه وضع شده باشد برای معنای صحیح.

ص: ۳۰۴

سوال : مفاد روایات سلبی نفی کمال است نه نفی صحت

اما یک سوال: «لَا صلاه إِلَّا بِطَهُور» یا «لَا صلاه إِلَّا بِفَاتِحَهِ الْکِتَاب». اعم از نفی حقیقت است. شما وقتی می توانید مطلبتان را به بار بنشانید که لا۔ صلاه نفی حقیقت صلاه کند اما اگر نفی صفت می کند که لا۔ صلاه ، صلاه هست اما صلاه با این خصوصیت نیست و مدعای شما را ثابت نمی کنیم. لذا لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد که آیا برای همسایه مسجد، نماز مجزی نیست؟ این نفی کمال است نه نفی صحت . اگر مقتضای نفی، نفی صحت بود، هدف شما به دست می آمد که صلاه وضع شده است برای معنای صحیح. پس از این اخبار چیزی ما در جهت اثبات معنای صحیحی به دست نیاوردیم.

جواب : اصل در لای نفی جنس برای نفی حقیقت است

جواب: یک جواب را در متن آورده و یک جواب را در خارج متن هست. جوابی که در متن محقق خراسانی آورده است این است که می فرماید: لا۔ لای نفی جنس است و در ادب و بلاغت، لای نفی جنس همیشه برای نفی حقیقت است و این خود وضع لای نفی جنس است. اگر برای نفی کمال یا نفی یک وصف بکار ببریم، باید قرینه بیاورید. قرینه اگر در کار نباشد، لای نفی جنس، نفی حقیقت می کند. شما اگر یک اشکال بکنید که لا۔ صلاه الا۔ بطهور که قیام و قعود هست پس نفی حقیقت و واقعی نیست و شکل صلاه هم که هست. می فرماید: نفی حقیقت دو قسم است: ۱. نفی واقعی. ۲. نفی ادعائی. جواب دوم که خارج متن است که تعلق دارد به آن تنظیر که لا صلاه لجار المسجد.

در روایات اخلاقی مدلول مطابقی کلام مراد نیست

جوابش این است که روایـاتی که اخلاقی است که آن روایات مـدلول مطابقی مراد نیست مثل اینکه یک زیارت از یک عمره برتر است، این روایت اخلاقی است و در روایـات اخلاقی مـدلول مطابقی مراد نیست برای اینکه لحن مبالغه است. در اینگونه روایـات مـدلول کنایی مراد است. در شـعر حافظ می گویـد که دل به دست آور که حـج اکبر است ، از هزاران کعبه یک دل بهتر است که قطعا این نیست. در تعابیر مبالغه ای که مـدلول مطابقی مراد که نیست . کنایه از این است که دل به دست آوردن ثواب عظیم دارد و مبالغه از شدت و عظمت ثواب است.

سوال و جواب روایات اخلاقی حکم الزامی نـدارد و لحن مبالغه است و مـدلول مطابقی مراد نیست و لحن تشـریعی هم نیست. قرینـه هم وجـود دارد که قلمرو مسـتحبات است. در لا ـ صـلاه لجـار المسـجد الا ـ فی المسـجد، روایت اخلاقی است و دربـاره مسـتحبات است و کنایه از فضـلیت زیاد در مسـجد است. بنابراین اخبار دلالتش بر وضع الفاظ عبادات به معانی صحیحه کامل شـد. اخبار اثباتی و اخبار سـلبی هر دو طائفه ما را به هـدف رساند و نتیجه این شد که لفظ عبادت وضع شده است برای معنای صحیح.

وجه چهارم : سیره واضعین

وجه چهارم: سـیره واضـعین. وضاع الفاظ سـیره شان بر این است که لفظی را که وضع می کنند، برای معنای صـحیح وضع می کننـد و برای معنای ناقص وضع نمی کننـد. این سـیره کشف می شود از طریق تتبع و فحص و وجـدانیات. پیامبر اعظم قطعا در مسائـل متعـارف عقلانی از روش عقلاء تخطی نمی کنـد. بنابراین چون سـیره بر وضع الفاظ برای معانی صـحیحه هست، پیامبر اعظم که اعقـل العقلاـ و امـامهم و نبیهم هست، لفـظ را بر معنـای صـحیح آن وضع خواهـد کرد. این چهـار وجه را که محقق خراسـانی فرمـود، می رسـیم بـه اینجـا که شـیخ انصـاری که هشت وجه را ذکر کرده است، آن چهـار تـای دیگر چیست درس آینده.

ص: ۳۰۶

ادامه بحث از ادله صحیحی ۹۱/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث از ادله صحیحی

درباره ادله صحیحی بحث می کردیم. گفتیم که محقق خراسانی برای اثبات وضع الفاظ عبادات برای معانی صحیحه چهار دلیل ذکر کرده اند که آن چهار تا را گفتیم تبادر و صحت سلب و اخبار و سیره واضعین.

وجوهی که شیخ انصاری ذکر کرده

شیخ انصاری هشت وجه برای اثبات وضع برای صحیح ذکر کرده اند که چهار وجه آن همان است که محقق خراسانی فرموده اند و چهارتای دیگر عبارت اند از:

۱- عدم اطلاق

۱. عدم اطلاق. اگر وضع الفاظ عبادات برای معنای اعم باشد، باید اطلاقی در کار باشد که هم شامل صحیح بشود و هم شامل اعم. یک فراگیری وجود داشته باشد. اما اگر اطلاق در کار نبود، لفظ عبادت اختصاص پیدا می کند به معنای صحیح. حال مراجعه می کنیم به لفظ عبادت می بینیم که لفظی هست و معنایی اما اطلاق لفظ محرز نیست و احتمال می دهیم که اطلاق وجود داشته باشد در مرحله بعد قانونی داریم که هر عنوان وجودی که به عنوان شرط یا وصف در نظر گرفته شود، نیاز به احراز دارد. هر موقع شک در عنوان وجودی بکنیم مساوی با عدم آن است. اطلاق یک عنوان وجودی است و یک وصف زائدی است بر لفظ و شک در آن مساوی با عدم تحقق آن وصف اضافی است. بنابراین اصاله عدم الاطلاق اقتضاء می کند بر اینکه لفظ عبادت وضع شده باشد برای معنای صحیح.

ص: ۳۰۷

سه قسم اصل عدمی

یک نکته: اصل عدم سه قسم است: یک اصل عدم استصحاب است و یک اصل عدم اقتضای طبیعت است و یک اصل عدم عبارت است از اصل عقلایی. اصل عدم اطلاق در اینجا عبارت است از اصل عدمی که یک اصل عقلایی است و اعتبار هم دارد. بنابراین بر اساس اصاله عدم الاطلاق می گوییم لفظ عبادت وضع شده است برای معنای صحیح و اطلاق ندارد.

۲- عدم ثبت و ضبط

۲. عدم ثبت و ضبط. شیخ انصاری می فرماید اگر بگوییم معنای عبادات معنای اعمی است، درجه و ثبتش میسور نخواهد بود چون همیشه در حال صعود و نزول است از تام الاجزاء و الشرائط تا حداقل. معنای واقعی لفظ عبادت معلوم نمی شود که کدام درجه است و به تعبیر شیخ انصاری مضبوط نیست که این منجر به جهل است. اما اگر وضع شده باشد برای معنای صحیح

مشخص است که تام الاجزاء و الشرائط و مضبوط و ثبت شده و تردیدی در کار نیست و جهلی پیش نمی آید.

۳- حقیقت شرعیه متبدل به حقیقت عرفیه می شود

۳. حقیقت شرعیه متبدل می شود به حقیقت عرفیه. شیخ انصاری می فرماید: اگر لفظ عبادت وضع شده باشد برای اعم، اعم یک مفهوم عرفی است از حداقل تا حد کامل و حداقل آن را عرف تعیین می کند و اکثر و کاملش را عرف تعیین می کند پس می شود حقیقت عرفیه شرعیه.

دو اشکال وارد بر این دلیل

اینگونه اگر شد دو اشکال دارد: ۱. عبادات دیگر توقیفی نباید باشد. عرفی شد و دست عرف باز است و نیاز به توقیف ندارد و می تواند برای یک عبادت یک اسمی را خودش وضع کند. اگر اینگونه ملتزم شویم این خلف است برای اینکه الفاظ عبادات توقیفی است.

ص: ۳۰۸

توقیفیات دو قسم است

توقیفی هم به اعتبار متعلق دو قسم است: ۱. توقیفیاتی است که متعلق به اعتقادات که جایی برای وضع یا تصرف وجود ندارد و بـدعت هست و گنـاه. ما صـفاتی را خود ما برای خداونـد جعل کنیم، بـدعت و گناه است. اما در مسائل فرعی توقیفی معنایش این است که اگر چیزی را عرف از خود اضـافه کنـد غلط است و درست نیست نه اینکه گناه و بـدعت باشـد. می توانـد انسان برای یک عبادت اسمی بگذارد اما این اسم صحیح نیست. اشکال ۲. حقیقت شرعیه دیگر ثابت نیست. حقیقت شرعیه هر چند در ابتـداء شـرع ثابت نشده باشد اما در زمان صادقین علیهما السـلام حقیقت شـرعیه قطعا ثابت و مسـلم است. در نتیجه براساس این تبـدلی که در حقیقت شـرعیه و حقیقت عرفیه بوجود می آیـد بایـد بگوییم که الفـاظ عبـادات وضع شـده انـد برای معـانی صحیحه.

۴- مطلوب شرع صحیح و کامل است

وجه ۴. شیخ انصاری می فرماید: مطلوب شـرع معنای صـحیح است به این معنا که می بینیم عبادت مطلوب شـرع است و آنچه که شـرع طلب می کند، باید صـحیح و کامل و درست باشد. شـرع چیز ناقص را نمی طلبد و عمل فاسد و ناقص مطلوب شـرع نیست. براین اساس معنای صـلاه یا معنای هر لفظ دیگر از الفاظ عبادات که مطلوب شـرع است، باید صحیح باشد و اگر ناقص بود مطلوبیتی در شـرع نخواهد داشت. در نتیجه لفظ عبادت مثل صلاه وضع شده است برای معنای صحیح. در نتیجه این هشت دلیل که چهار دلیل از سوی محقق خراسانی و هشت دلیل از سوی شـیخ انصاری که ارائه شـد، به این نتیجه رسـیدیم که الفاظ عبادات وضع شده اند برای معانی صحیحه.

ادله اعمی

اما ادله اعمی: آنها که قائل به وضع الفاظ عبادات برای معانی اعم هستند، هم ادله دارند. از لحاظ عدد محقق خراسانی برای قول به اعم پنج وجه ذکر می کند و شیخ انصاری برای اثبات قول به اعم دوازده وجه ذکر می کند.

فرق وجه و دلیل

سوال و جواب فرق وجه و دلیل اعتباری است به اعتبار اینکه ما را به سوی هدف راهنمایی می کند می گوییم دلیل و به اعتبار اینکه به سمت و سوی جهت می دهد می گوییم وجه. ولیکن به اعتبار مورد وجه اعم است. محقق خراسانی برای اثبات وضع لفظ عبادت برای معنای اعم پنج وجه ذکر می کند:

تبادر

۱.تبادر. تبادری که وجه اول برای قول صحیحی بود، اینجا هم وجه اول برای معنای اعمی است. گفته می شود که لفظ عبادت که بکار ببریم، مسمای صلاه چه کامل باشد یا ناقص باشد، تبادر می کند. شما مراجعه کنید به ذهنتان، نماز که می گویید به ذهنتان نماز کامل و تام انسباق پیدا نمی کند. می گوییم مردم نماز می خوانند که معنای نماز مسمای نماز است. یک عنوان عام تبادر می کند و تبادر از امور وجدانی است و برهانی نیست که به وجدان مراجعه کنید، تردیدی در آن نیست.

راه حل ادعای ظهور و عرف و تبادر در طرفین

در بحث اصول یکی دو مورد هست که محل ابتلا ء هم هست و آثاری هم دارد ولی خیلی ساده می نماید و حال آنکه خیلی مشکل است. این موارد ۱. ظهور ۲. نظر عرف ۳. تبادر. لذا در ظهور مراجعه کنید، ظهور هم متقابل ادعاء می شود. مثلا یک دسته می گوید عالم ظهور در فقیه دارد و دسته دیگر می گوید ظهور در دانشمند دارد. بعد هم ادعای عرف که عرف می گوید صعید وجه الارض است و دسته دیگر می گوید صعید فقط تراب است. از طرفی هم کار ما در اصول، ارتباط زیادی به ظهور و فهم عرف و در ادب و بلاغت و وضع هم به تبادر ارتباط دارد. راه حل چیست؟ درباره عرف و ظهور و تبادر همیشه یکی دو نکته رعایت کنید: ۱. ظهور باید بین متخاصمین یا بین متکلم و مخاطب مسلم باشد و اگر نبود تحقق ندارد. ۲. ظهور و عرف و تبادر باید ادعای متقابل نباشد. اگر ادعاء متقابل بود، هر دو به پا خواسته اند و هر دو هم اعتبار ندارد. یک تتمه که گاهی ظهور و تبادر و عرف یک مرتبه ابتدایی دارد که بدوی بگوییم و به محض یک تبادر ابتدایی آن مرحله تحقق کامل نشده و بدوی است که در اینجا ادعای ظهور متقابل و ادعای تبادر متقابل می شود اما اگر یک تصور عمیق تر یا نزدیک به تصدیق برسیم فورا آن تبادر از بین می رود. بنابراین گاهی ممکن است ادعای متقابل صورت بگیرد ولی یک طرف حقیقی و طرف دیگر بدوی است که به آن ظهور بدوی و ظهور انصرافی یا تبادر بدوی یا تبادر حاقی می گوییم. پس نتیجتا این تبادری که اینجا داریم تبادر متقابل شد اما این تبادر متقابل را، محقق خراسانی جوابش را داده است که این تبادر معنای حقیقی نیست بلکه تبادری است که در اثر استعمال، معنای مجازی هم تبادر می کند. پس این تبادر در فرضی که قائل بشوید یک تبادری است که در اثر کثرت استعمال شکل گرفته و معنای مجازی هم گاهی تبادر می کند و مجاز می شود و این گونه تبادرها

اعتبار ندارد.

ص: ۳۱۰

دومین دلیل صحت سلب و عدم صحت سلب

دلیل ۲. صحت سلب و عدم صحت سلب. می فرماید: گفته می شود ما لفظ صلاه را، نسبت به یک معنای فاسد و ناقص که شخصی نماز می خواند اما درست نیست که در آن حدیثی که پیامبر اعظم فرمودند این نمازی که تو می خوانی اگر با این نماز از دنیا بروی، به غیر دین من از دنیا رفتی که لفظ صلاه اطلاق شد به صلاه ناقص آن هم در بیان پیامبر اعظم. و در عرف متشرعه هم این است که کسی نماز می خواند یک مسمایی اما می گویند نماز می خواند.

محقق خراسانی این دو دلیل تبادر و صت سلب را رد می کند

محقق خراسانی هر دوی این دلیل به اشاره ای به ما قبل و یک رد فعلی از وادی بیرون می کند، می فرماید شما دیدید در بحث قبلی که تبادر اختصاص داشت به معنای صحیح و شما دیدید که صحت سلب و عدم صحت سلب اختصاص داشت به معنای صحیح و بعد می فرماید صحت سلب و عدم صحت سلب متعلق به معنای حقیقی است. اگر یک وقتی عدم صحت سلبی باشد و صحت حملی در کار باشد، بالعنایه است یعنی به نحو مجاز و این نشانه حقیقت نمی شود. بنابراین تبادر و صحت سلب به بار ننشت.

دلیل سوم صحت تقسیم صلاه به صحیح و فساد که بهترین دلیل اعمی است

دلیل ۳. که در جمع ادله اعمی بهترین دلیل این باشد عبارت است از صحت تقسیم. صلاه تقسیم می شود به صلاه صحیحه و صلاه فاسده. تقسیم به اقسام یعنی مقسم هر دو را دارد. مثل اینکه بگوییم العدد اما زوج و اما فرد که زوج عدد است و فرد هم عدد است. مقسم اقسام خود را فرامی گیرد. این صحت تقسیم بلا اشکال در مورد الفاظ عبادات وجود دارد مخصوصا درباره صلاه و این صحت تقسیم کشف می کند که لفظ وضع شده است برای معنای اعم.

ص: ۳۱۱

ادله قول اعمی ۹۱/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

ادله قول اعمی

موضوع بحث ما درباره ادله قول اعمی بحث می کردیم. مدعای اعمی ها این است که الفاظ عبادات برای معنای اعم وضع شده است. دلیل اول تبادر و دلیل دوم صحت سلب بود که گفته شد. نکته اصلی که از سوی محقق خراسانی درباره رد تبادر و صحت سلب این بود که بنابر قول اعمی قدر جامع وجود ندارد پس تبادر و صحت سلب اصلا زمینه ندارد و منتفی به انتفاء موضوع است.

دلیل سوم صحت تقسیم صلاه

اما دلیل سوم عبارت است از صحت تقسیم: صلاه تقسیم می شود به صحیح و فاسد. اقسام عین مقسم است پس صحیح و فاسد از افراد صلاه است و صلاه وضع شده برای صحیح و فاسد.

نکته: تقسیم در مشترک معنوی است نه در مشترک لفظی

تقسیم در مشترک معنوی زمینه دارد که یک قدر جامعی باشد مثل حیوان که تقسیم بشود به انواع و قدر جامع در همه انواع وجود داشته باشد مثل حیوان ناطق و حیوان صاهل و ماشی و طائر و غیره. اما تقسیم در مشترک لفظی زمینه ندارد چون قدر جامع نیست. مثلا لفظ عین که مثال معروف برای مشترک لفظی هست، عین باصره تقسیم به باصره و غیر باصره نمی شود. در اینجا لفظ صلاه و مفهوم صلاه مقسم اقسام فاسد و صحیح هست و قدر جامع وجود دارد در همه اقسام و تقسیم صحیح است و این صحت تقسیم کشف می کند از وضع لفظ عبادات برای اعم. محقق خراسانی می فرماید: این تقسیم کاری از پیش نمی برد. برای اینکه تقسیم در حد ذات خودش دو قسم است: ۱. تقسیم حقیقی. ۲. تقسیم بالعنایه. در اینجا با توجه به ادله ای که در جهت اثبات وضع الفاظ عبادات برای معانی صحیحه گفته شد، تقسیم بالعنایه است. یعنی لفظ تقسیم می شود به معنای حقیقی و معنای مجازی پس صحت تقسیم وجهی برای اثبات قول به اعم نیست.

ص: ۳۱۲

دلیل چهارم اخباری که دو مورد آن ذکر می شود

وجه چهارم عبارت است از اخبار و روایات: ما درباره صلاه که مثال گرفته ایم از الفاظ عبادات، اخباری داریم دال بر اینکه لفظ عبادت برای اعم وضع شده است. از این جمله این اخبار دو مورد را به عنوان ذکر می کنیم:

روایت اول در عوالی اللئالی نبوی که نماز را اطلاق کرده در زمان قاعدگی

۱. حدیث نبوی معروف که از پیامبر اعظم نقل شده «دَعِی الصلاه أَیَّامَ أَقْرَائِک» (۱) خطاب به زن حائض نماز را در ایام

قاعدگی کنار بگذار و نماز نخوان. می بینیم نماز در ایام قاعدگی نماز فاسد است. نماز اطلاق شده و استعمال شده است به فرد فاسد و ناقص از صلاه که دلالت واضح و سند هم مشهور و هم معمول بها بین الفریقین است بلکه پشتوانه ضرورت دارد که مضمون این حدیث یک ضرورت فقهی هست.

روایت دوم در کافی است روایت ولایت است که نماز را بر نماز بی ولایت اطلاق کرده است

روایت دوم صحیحه فضیل بن یسار: «عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِیَ الْإِسْلَامُ عَلَی خَمْسٍ عَلَی الصَّلَاهِ وَ الزَّکَاهِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَایَهِ وَ لَمْ یُنَادَ بِشَیْ ءٍ کَمَا نُودِیَ بِالْوَلَایَهِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَکُوا هَذِهِ یَعْنِی الْوَلَایَهَ». (۲) در این حدیث می فرماید: بنای اسلام بر پنج چیز است: صوم و صلاه و حج و زکات و ولایت و به هیچ یکی از آن پنج تا آنگونه تاکید نشده که به ولایت تاکید شده ولکن ناس یعنی ابناء اهل خلاف به چهارتای اولی اخذ کرده اند اما ولایت را ترک کرده اند. این حدیث در این باب تکرار شده که اگر متواتر نباشد، مستفیض هست. می گوید آن مردمی که آن چهار تا را گرفته اند یعنی صلاه بدون ولایت و اخذوا بالصلاه ، در حالی که ما می دانیم صلاه بدون ولایت طبق همین نص فاسد و ناقص است. اما حدیث دیگر که می فرماید: بدون ولایت، عبادت ناقص است، همین باب صحیحه زراره: «عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِیَ الْإِسْلَامُ عَلَی خَمْسَهِ أَشْیَاءَ عَلَی الصلاه و الزکاه وَ الْحَجِّ وَ الصَّوْمِ وَ الولایه قَالَ زراره فَقُلْتُ وَ أَیُّ شَیْ ءٍ مِنْ ذَلِکَ أَفْضَلُ فَقَالَ الولایه أَفْضَلُ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهُنَّ وَ الْوَالِی هُوَ الدَّلِیلُ عَلَیْهِن» زراره سوال کرد که کدام یک از اینها افضل و بهتر اینهاست. فرمود ولایت برای اینکه ولایت کلید این اعمال است و نماز بی ولایت بی نمازی است و عبادت نیست، نوعی حقه بازی است. والی دارای ولایت اللهی راهنما به سوی حقیقت این عبادت است. و در ذیل روایت فرمود: «أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَیْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِیعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِیعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ یَعْرِفْ ولایه وَلِیِّ اللَّهِ فَیُوَالِیَهُ وَ یَکُونَ جَمِیعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَیْهِ مَا کَانَ لَهُ عَلَی اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ حَقٌّ فِی ثَوَابِهِ وَ لَا کَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِیمَانِ». فرمود اگر کسی شب زنده دار و روز بپادار نماز باشد و حجش مستمر و صدقه فراگیر، بدون ولایت ثوابی از خدا طلب نمی کند و اهل ایمان نیست. این نص معتبر نتیجه داد که نماز بی ولایت ناقص است و لفظ صلاه به آن نماز بدون ولایت اطلاق شده که می شود صلاه به عنوان یک لفظ از الفاظ عبادات وضع شده است برای اعم.

۱- (۱) . عوالی اللئالی ، جلد ۲ ، صفحه ۲۰۷. ۲. کافی ، جلد ۲ ، باب دعائم الاسلام ، حدیث ۳.

۲- (۲) ۳. کافی ، جلد ۲ ، باب دعائم الاسلام ، حدیث ۵.

سوال و جواب: این حرف را اگر شنیده باشید که بعضی از فقهاء به ولایت فقیه هستند و بعضی از فقهاء ولایت فقیه را رد می کنند، این حرف از اساس اشتباه است. تمامی فقهاء قائل به ولایت فقیه هست. اختلاف در سعه و ضیق است. اینکه انتساب به شیخ انصاری و سید الخویی یا امثال که ولایت را قبول ندارند، همچنین حرفی اساس ندارد. تمامی فقهاء ولایت برای فقیه قائل هستند اما در سعه و ضیق اختلاف نظر وجود دارد. که می فرماید «و لم یناد بشئ ما نودی بالولایه یوم الغدیر »که از بنیادهای اصلی مذهب ماست.

محقق خراسانی دو جواب از این دو روایت و اخبار می دهد یکی جواب مشترک و دیگری خاص

محقق خراسانی در جواب این دو روایت می فر ماید: اما روایت اول و روایت دوم، یک جواب مشترک داریم و برای هر کدام جواب به خصوص.

جواب مشترک: استعمال اعم از حقیقت و مجاز است

جواب مشترک: استعمال اعم از استعمال حقیقی و مجازی است و مجرد استعمال وضع لفظ را برای معنا ثابت نمی کند. اما به طور خاص می فرماید:

اما جواب خاص در روایت اول: امر، امر ارشادی است نه مولوی

درباره روایت اول می بینیم که امر ارشادی است و اگر امر مولوی بود، اشکال وارد بود که صلاه را در ایام قرء ترک کن و نهی تعلق بگیرد به صلاه و صلاه منهی عنها بشود به نهی مولوی. اما در این حدیث نهی ارشادی است و ارشاد به مانعیت است. می گوید: حیض مانع صلاه است و نهی مولوی نیست تا به صلاه تعلق گرفته باشد و صلاه در ایام حیض حرمت ذاتیه داشته باشد بلکه ارشاد به مانعیت است. پس از اینکه ارشاد شد دلیل نمی شود و ارشاد به مانعیت حیض برای نماز واقعی و صحیح است. حتی می توان گفت که دلیل برای صحیحه می شود نه برای وضع به اعم.

ص: ۳۱۴

اما جواب از روایت دوم ممکن است این باشد که منظور از نماز همان معنای صحیح و حقیقی است به عقیده خودشان

اما روایت دوم: جوابی که گفته شده است می فرماید: ممکن است بگوییم که منظور از اخذ به اربع استعمال حقیقی است منتها صلاه صحیحه علی عقیدتهم. بنابراین معنای حقیقی منظور است منتها حقیقی علی عقیدتهم که می شود استعمال مجازی و مجاز در اسناد. اسناد به غیر ما هو له داده شده است. ما هو له صلاه مع الولایه است و غیر ما هو له صلاه بدون ولایت است. بنابراین دلیل نمی شود اطلاق صلاه در ابناء عامه بدون ولایت بر وضع صلاه بر معنای اعم.

چرا ولایت این همه جذبه دارد

چرا ولایت این همه جذبه دارد؟ برای اینکه یک حقیقت زیباست. جاذبه ها از سوی زیبایی ها می آید. ارباب معرفت و عرفان آورده اند که جذب و انجذاب از سوی زیبایی هاست به طریقت و مسلک ها. گفته می شود که کشف زیبایی علم و دانش است. درک زیبایی فلسفه است. دل سپردن به زیبایی عرفان است. ارائه زیبایی و نمایش زیبایی هنر است. هنر آن است که از مولی حرفی بزنند که ارائه زیبایی است. در عمل آوردن زیبایی، اخلاق است و انس به زیبایی، سلوک است. جهت زیبایی ولایت است «این وجه الله الذی یتوجه الیه الاولیاء». جلوه زیبایی وجود مقدس بقیه الله الاعظم است. در تمثیل ها و مثال ها زیباترین پرنده را طاووس می گویند که در روایت هست «المهدی طاووس اهل الجنه» است. روزنه کشف زیبایی فطرت است لذا می گویند ولایت فطری است و جرعه نوشی زیبایی الهام است و مصدر کل زیبایی جمال الله است و جلوه اتم و نور الله بقیه الله الاعظم آقا امام زمان است که در زیارتنامه بخوانید السلام علیک یا نور الله فی ارضه السلام علیک یا بقیه الله و رحمه الله و برکاته.

ص: ۳۱۵

ادله اعمی ۹۱/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

ادله اعمی

درباره ادله اعمی بحث می کردیم.

دلیل چهارم اخبار بود

رسیدیم به دلیل چهارم که روایات بود. گفته شد که بنی الاسلام علی خمس که حدیث معتبر در حد تواتر آمده است، می گوید اسلام بر پنج چیز بنیانگذاری شده است و ابناء عامه چهارتای آن را اخذ کرده اند و ولایت را کنار گذاشته اند. تا الان مثال لفظ صلاه بود اما در این حدیث چهار تا لفظ به مثال اضافه شد: صوم و صلاه و حج و زکات که الفاظ عبادت هستند و با نبودن ولایت همه اینها ناقص اند که صحیحه زراره را خواندیم که اگر کسی شب زنده دار و روز مشغول نماز و عبادت باشد بدون ولایت، هیچ ثوابی از خدا استحقاق ندارد. پس در اینجا به وضوح می بینیم که چهار لفظ به معنای فاسد و ناقص به کار رفته است. نتیجه این می شود که الفاظ عبادات حقیقت در وضع به اعم هستند.

دو جواب محقق خراسانی از روایت

در جواب این حدیث، محقق خراسانی می فرماید: اولا جواب مشترکی داریم که در موارد زیادی از آن استفاده می کنیم و آن این است که استعمال، اعم از حقیقت است. ما در همین حدیث قرینه داریم که منظور از این عبادات عبادت صحیحه هستند. قرینه عبارت است از صدر روایت است که می فرماید بنی الاسلام بنیاد اسلام بر عبادت صحیحه است نه بر عبادت فاسده. اما ابناء عامه که ولایت را کنار گذاشته اند و این عبادات را اخذ کرده اند، اشکالی ایجاد نمی کند برای اینکه این استعمال صلاه و صوم و زکات، برای ابناء عامه از قبیل مجاز در اسناد است. مجاز در اسناد معنایش این است که اسناد به غیر ما هو له. ما هو له صلاتی است با ولایت و غیر ما هو له صلاه بدون ولایت مطابق با عقیده خودشان و این اشکالی ایجاد نمی کند. بنابراین، حتی از این حدیث بنی الاسلام می توانیم برای اثبات قول صحیحی هم استفاده کنیم که اشاره شد.

ص: ۳۱۶

دلیل پنجم نذر ترک صلاه در امکنه مکروهه

وجه پنجم: نذر. این وجه مشهورترین و مستحکم ترین وجه برای اثبات قول اعمی است. گفته می شود که نذر نسبت به ترک صلاه در مکان مکروه درست است مثلا شما نذر کنید که نماز در حمام یا در مقبره ها نخوانید که نذری است صحیح. در این امکنه که نماز مکروه است، نماز درست است و نذر هم درست است. به این نکته توجه کنید که احتمال داده شود نماز در مکان مکروه یا در حمام، نماز فاسده است، نماز در حمام ناقص نیست و درست و صحیح است اما کراهت از طرف مکان آمده که خارج از ماهیت است و اثرش بر نماز هم می شود اقل ثوابا. پس نذر درست است برای اینکه متعلق نذر راجح است.

اگر شـما که همسایه مسـجد هستیـد، نـذر کنید که نماز در خانه بخوانید، این نذر منعقد نمی شود چون متعلق نذر شـما راجح نیست. همین طور اگر نـذر کنیـد که به جماعت نمی خوانم که نـذرتان منعقد نمی شود اما اگر نذر کنید که به روی قبرسـتان نماز نمی خوانم که این درست است.

اشکال اول

مقـدمه دوم: اگر کسـی این نذر را مخالفت کند و در نماز مکروه نماز بخواند بعد از نذر، حنث محقق می شود (حنث در لغت به معنای ذنب است و در اصـطلاح فقه اختصاص دارد به تخلف نذر و یمین که تعبیر دیگر آن کفاره است و اگر کسی نذر را مخالفت کنـد حنث محقق می شود) حنث در اثر خوانـدن نماز محقق شده است. اگر نماز وضع شده باشد برای صـحیح، اینجا حنث بایـد محقق نشود چون بر مبنای صـحیح، نماز ناقص چیزی نیست و نماز پس از نذر قطعا نماز صـحیحی نیست چون نذر شـده ترک آن و الآـن نمـاز می خوانـد نماز منهی عنه است و می شود نماز فاسـد. این نماز فاسـد موجب حنث شـد چون نماز است که بنـابر صـحیحی بایـد حنث محقـق نشـود و چـون حنث محقـق می شـود، کشـف می کنیم که نمـاز اعم است و به این موردی که نماز منهی عنه هست، صدق می کند.

اشکال دوم لزوم محال

اشکال دوم: اگر قائل به صحیح بشویم، از همین نذر محال لازم می آید. یکی از محالات این است وجود شئ اگر عدم شئ لازم بیاید، می شود محال و محال بودن آن هم برمی گردد به تناقض. در این مسئله تطبیق می کند به این معنا که ما می گوییم که صلاه قبل از نذر در مکان مکروه صحیح بود و نذر تعلق گرفت به آن صلاه صحیح و بر مبنای صحیحی این اشکال پیش می آید که بعد از که نذر تعلق گرفت به صلاه صحیحه که قبل از نذر، صلاه صحیحه بود و بعد از نذر که نذر تعلق گرفته به ترک صلاه، مقتضای نذر می شود عدم صحت آن صلاه چون مدلول نذر ترک آن صلاه بود پس بعد از نذر صلاه شد فاسده. بعد از که صلاه فاسده شد، از متعلق نذر خارج می شود چون متعلق نذر باید صحیح باشد و به فاسد تعلق نمی گیرد پس از وجود نذر، عدم نذر لازم آمد. این اشکال بر اساس قول صحیحی به وجود می آید اما اگر گفتیم اعم که نذر تعلق گرفته به طبیعت صلاه و پس از نذر هم طبیعت صلاه مشترک بین صحیح و فاسد هست و هیچ اشکالی ندارد. بنابراین ما از این نذر به این نتیجه می رسیم که صلاه وضع شده است برای اعم.

دو جوابی که محقق خراسانی از این اشکالات داده است

اما جواب: این اشکال نذر را محقق خراسانی دو جواب برایش ارائه می کند:

جواب اول یک مورد تعلق گرفتن به فاسد دلیل به وضع برای اعم نمی شود

جواب اول: در این مورد که شما گفتید حنث تعلق می گیرد به صلاه فاسده، این منتهای مطلب شما بود که ما می گوییم حنث در این مورد تعلق می گیرد به صلاه صحیحه اما این غیر از این است که بگوییم که لفظ صلاه وضع شده است برای فاسد و صحیح. تعلق حنث به صلاه فاسده دلیل بر وضع صلاه بر اعم نیست. وضع وادی آن جداست. این یک مورد به دلائلی ممکن است تعلق گرفته باشد به مصداق ناقص که دلیل بر وضع بر اعم نمی شود.

جواب دوم خلط شده بین صلاه و نذر

اما جواب دوم: شیخ انصاری (۱) و محقق اصفهانی (۲) و امام خمینی در این مسئله اشاراتی دارند که خلط شده است بین صلاه و نذر.

صلاه و نذر دو امر و دو متعلق دارد

در صلاه و نذر دو متعلق امر است. صلاه را همان طور که شیخ انصاری می فرماید طبیعت معراه است مثلا اقم الصلاه فقط طبیعت صلاه هست و به خصوصیات و انتسابات ثانویه کاری نداریم و وفای به نذر مدلول «اوفوا بالنذور» هست که دو مطلب است. مثلا اگر کسی نذر کند که نماز شفع را ترک نکند که نذرش درست هست چون رجحان دارد و واجب است که نماز شب را دیگر بخواند اما واجب است از باب وفای به نذر اما نماز شفع به استحباب خودش باقی است و نماز شب واجب نمی شود. در صلاه منذور که نذر شده است، یک امر «صلّ» داریم که مدلول آن صلاه صحیحه است و یک مدلول «اوفوا بالنذور» داریم که مقتضای وفای به نذر، ترک آن صلاه است که دو دال و دو مدلول است هر چند مصداق خارجی اش در دید غیر تحلیلی و ابتدایی یک چیز دیده شود. بنابراین صلاه منذور با توجه به امر به صلاه، صلاه صحیح است اما فسادی که برای صلاه می آید، از خود صلاه و اسم صلاه نمی آید بلکه از جهت نذر می آید. بنابراین خلط شده است بین دو تا دال و دو تا مدلول و فکر کرده اند که یک دال و مدلول است و اصلا در اینجا صلاه به صلاه فاسده بکار نرفته. صلاه فاسده نیست، صلاه لفظش همان صلاه صحیحه است اما فاسده که می شود متعلق نذر است که ترک شده نذر آن که خود صلاه می شود فاسده بخاطر تخلف نذر. در یک جمله اوفوا بالنذور و صلوا دو بیان جداست و هر کدام مدلول خودش را دارد و آنجایی که وفای نذر فساد می آورد از سوی وفای به نذر آمده نه از استعمال لفظ صلاه به صلاه فاسده. و آن اشکال که از وجودش، عدم آن لازم می آید، بعد از که تفکیک کردیم آن اشکال هم از اساس حل می شود که از وجود شئ عدم آن لازم نمی آید. بنابراین وجهی که به عنوان نذر بود، قول به اعم را ثابت نکرد.

۱- (۱) . مطارح الانظار ، جلد ۱ ، صفحه ۱۴ تا ۱۸. ۲. نهایه الدرایه ، جلد ۱ ، صفحه ۵۳ تا ۵۵.

۲- (۲) ۳. تهذیب الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۰ تا ۲۲.

بنابر نظر محقق خراسانی وجوه قول اعمی کامل نبود و ادله صحیحی کامل است پس نظر و رأیش صحیحی است

بنابر رای محقق خراسانی وجوه دال بر قول به اعم، کامل نیست و وجوه دال بر قول به وضع الفاظ عبادات بر صحیح کامل هست. نظر محقق خراسانی در این بحث صریحا اعلام نشده اما ادله صحیحی را کامل تنظیم می کند و ادله اعمی را بیان می کند و جوابهایش را هم ارائه می کند بنابراین رأی محقق خراسانی صحیحی است. سید الاستاد درباره صحیح و اعم ادله ای اقامه نکرده است به تبعیت از استاد خود محقق نائینی که ادله برای صحیح و اعم اقامه نفرموده است. شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق اصفهانی به تبع صاحب کفایه چهار دلیل برای قول به صحیح و پنج دلیل برای قول به اعم ارائه کرده اند و امام خمینی دو دلیل برای قول به اعم و دو دلیل برای قول به صحیح ارائه کرده است: ۱. دلیل مشترک بین صحیح و اعم که تبادر باشد. ۲.صحت سلب برای قول صحیحی و دومین دلیل برای قول به اعم، نذر است.

جمع بندی اقوال فقهاء

اما جمع بندی و ما حصل این بحث جلسه آینده.

ادله قول اعمی خلاصه هفت وجه دیگر ۹۱/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث درباره ادله قول اعمی. پنج وجه درباره قول اعمی محقق خراسانی بیان فرمودند. قبلا اشاره شد که شیخ انصاری برای اثبات قول اعم دوازده وجه ذکر فرموده است (۱) و پنج وجه آن همان پنج وجهی است که محقق خراسانی فرمودند

۱- (۱) . مطارح الانظار ، جلد ۱ ، صفحه ۱۴ تا ۱۸.

ادله قول اعمی خلاصه هفت وجه دیگر

اما هفت وجه دیگر با تلخیص به این شرح است:

وجه اول: قول به صحیحی مستلزم تعدد ماهیت است

۱. اگر قائل بشویم به وضع به صحیح، مستلزم تعدد ماهیت می شود. مثلا ما که بگوییم لفظ صلاه در حال اختیار تام الاجزاء و الشرائط و چهار رکعت هست و این ماهیت صحیحه است، لازمه اش این می شود که در سفر ماهیت صحیحه دو رکعتی باشد و صلاه عاجز بدون قیام و قعود ماهیت صحیح دیگر باشد. بنابراین اگر بگوییم لفظ عبادت وضع شده است برای معنای صحیح مستلزم تعدد ماهیت می شود اما اگر گفتیم وضع شده است برای اعم، یک عنوان جامعی است بین همه این افراد در نظر می گیریم و تعدد ماهیتی در کار نیست.

وجه دوم :در استقراء و تتبع در اطلاق لفظی در مرکب تام الاجزاء و ناقص اطلاق می شود

۲. استقراء در وضع تراکیب. گفته می شود که در اسماء مرکبات تتبع بکنیم، می بینیم لفظی که برای یک معنای مرکب ذی اجزاء، وضع شده باشد مثلا سکنجبین لفظی است وضع شده است برای ترکیب از چند جزء و اگر این سکنجبین یکی دو جزء آن کم بشود، لفظ سکنجبین اطلاق می شود و همین طور سایر تراکیب. در نتیجه استقراء به این حقیقت می رسیم که لفظی که برای معنای مرکب از اجزاء وضع بشود، به مرکب تام و مرکب ناقص به کار می رود. بنابراین لفظ صلاه مثلا که وضع شده است برای یک عمل عبادی دارای اجزاء به تام الاجزاء و ناقص الجزء هم استعمال می شود. این استقراء این نتیجه را اعلام می کند که لفظ که دارای معنای مرکب باشد، به مرکب ناقص و کامل استعمال می شود و این همان معنای وضع برای اعم است.

ص: ۳۲۱

وجه سوم: اطلاق صلوه به صلوه منهی عنها اطلاق صحیح است

۳. اطلاق صلاه به صلاه منهی عنها. لازمه قول به وضع به صحیح این می شود که لفظ صلاه مثلا به صلاه منهی عنها هم اطلاق صحیح بشود. بگوییم صلاه منهی عنها ماهیت صحیحه است به این معنا که صحیح را توضیح دادیم که عبارت است از تام الاجزاء و الشرائط و ما فرض می کنیم که یک صلاتی که تام الاجزاء و الشرائط باشد، نهی به آن تعلق بگیرد که بنابر قول صحیحی همان نماز تام الاجزاء و الشرائط ماهیت صحیحه است و در عین حال منهی عنها هم هست. در اثر این اشکال باید بگوییم که لفظ صلاه برای تام الاجزاء و الشرائط به خصوص وضع نشده است.

وجه چهارم: عدم فرق بین جزء و شرط

۴. عدم فرق بین جزء و شرط. اگر قائل به وضع به صحیح بشویم، شرط هم در تحقق ماهیت دخالت خواهد داشت مثل جزء. همان طوری که جزء در تحقق ماهیت دخیل است، بنابر قول صحیح شرط هم در تحقق ماهیت دخیل است بنابراین فرق بین جزء و شرط از بین خواهد رفت و اللازم باطل فالملزوم مثله.

وجه پنجم: اگر قائل به صحیح شویم مستلزم تکرار طلب می شود

۵. تکرار طلب. اگر قائل به وضع به صحیح بشویم، مستلزم تکرار طلب می شود به این معنا که امر، طبیعت عمل را می خواهد و ما که عمل کامل را می خواهیم باید در مقام اتیان تکرار بشود چون طلب قبلی کافی نیست. طلب به طبیعت معراه بدون وصف کامل و ناقص تعلق دارد. مراد ما معنای صحیح و کامل است، پس باید یک طلب دیگر هم باشد تا آن معنای صحیح و کامل را طلب کند.

وجه ششم: چون همه علما در شک در جزء و شرط تمسک به اطلاق می کنند معلوم می شود وضع برای اعم است

۶. شیخ انصاری می فرماید: بعضی از سادات مشایخ ما که شاید علامه طباطبایی بحر العلوم که استاد صاحب جواهر است یا سید طباطبایی دیگر که سید علی طباطبایی صاحب ریاض المسائل معروف به صاحب ریاض که در مکاسب هم گاهی شیخ می گوید فی الریاض که همان سید طباطبایی است. سید مشایخ ما فرموده است که اتفاق علماء بر این است که شک در جزء یا شرط نسبت به عبادات تمسک به اطلاق می کند که اصل لفظی است یا تمسک به برائت که اصل عملی است. اگر قائل به صحیح باشیم، تمسک به اطلاق نمی شود و باید احتیاط کرد. چون همه فقهاء در مورد شک در جزئیت و شرطیت به اطلاق تمسک می کنند، کشف می کنیم که الفاظ عبادات برای معنای اعم وضع شده است. اگر برای معنای صحیح بود، شک در تحقق مصداق می شد و جا برای تمسک به اطلاق و تمسک به برائت وجود نداشت.

در شک در جزئیت و شرطیت معیار تمسک به اطلاق و براءت چیست؟

چه فرق است بین آن موردی که شک در شرطیت و جزئیت بکنیم، تمسک به اطلاق می کنیم و بین آن موردی که شک در جزئیت و شرطیت بکنیم، تمسک نمی توانیم بکنیم؟ معیارش این است که جایی که عمل عنوان صدق کرده و شک در صدق عنوان و شک در صدق اسم نداریم، شک در اینکه قید زائد بر صدق اسم داریم،آنجا جای برائت و اطلاق است اما جایی که شک در جزء و شرط برمی گردد به شک در صدق اسم مثلاـ سوره را اگر نخوانیم در صلاه، صلاه هست یا نه؟ شک در صدق اسم می کنیم و جایی برای برائت و اطلاق نیست. اما اگر شک کردیم که صلاه کامل است مثلا استعاذه که آمده است«فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيم» (۱) آیا جزء واجب صلاه هم هست یا نیست؟ شک در قید زائد است و بدون استعاذه هم عنوان صلاه صدق می کند و جای برائت و اطلاق می شود.

۱- (۲) . سوره نحل ،آیه ۹۸.

وجه هفتم: اطلاق رکوع و سجود به رکوع و سجود باطل

۷. اطلاق رکوع و سجود به رکوع و سجود فاسد و باطل. می فرماید: در ارکان نماز می گویید اگر یک رکن اضافه بشود مثلا یک رکوع اضافه شد، نماز باطل می شود، رکوعی که اضافه بشود، جزء صلاه دیگر نیست و نباید به آن رکوع بگوییم. صدق کرد اسم رکوع که اسم رکوع هم یکی از اسمای عبادات است و لفظی از الفاظ عبادات است و آن رکوع اضافی قطعا باطل است، اطلاق می شود. پس از این صحت اطلاق کشف می کنیم که این لفظ عبادات برای اعم وضع شده است. این هفت وجه که شیخ انصاری گفته و پنج وجه که محقق خراسانی گفته بود هم شیخ انصاری دارد که مجموعا می شود دوازده وجه برای اثبات وضع الفاظ عبادات به معانی اعم اقامه شده است.

تحقیق این است که مشهور قائل به وضع برای صحیح است و محقق خراسانی هم قائل به صحیح است

مسلک ما در بحث این است که قول صاحبنظران تبیین بشود و ادله و وجوه هم روشن بیان بشود اما براساس سیاست جمع بین اقوال تحقیق این است که در مجموع این ادله و اقوال چیزی که ما درک می کنیم این است که مشهور می گویند لفظ عبادت برای معنای صحیح وضع شده است و به دست آوردیم که محقق خراسانی هم رأیشان بر این است که وضع برای صحیح درست است. از کلمات شیخ انصاری در تقریرات چیز صریحی استفاده نمی شود برای اینکه همه این وجوه را اشکال می کند چه وجوه صحیحی و چه وجوه اعمی اما می شود که اشعاری به صحیح در ضمن بیان ایشان دیده شود.

ص: ۳۲۴

محقق اصفهانی در نهایه الدرایه قائل به وضع به اعم است

اما محقق اصفهانی (۱) می فرماید: مقتضی النظر الدقیق هو الوضع للاعم می فرماید با دقت اگر بنگریم در وجوه و ادله، می بینیم مقتضای ادله و اخبار مثل دع الصلاه أیام اقرائک و بنی الاسلام علی خمس این است که لفظ عبادت برای معنای اعم وضع شده باشد. پس دو نظر از دو صاحبنظر صاحب مکتب اصولی مثل محقق خراسانی و محقق اصفهانی هم معلوم شد.

جمع بندی و تحقیق: استعمال لفظ عبادات در معنای ناقص دلیل بر وضع نیست استعمال وضع درست نمی کند.

اما جمع بندی: تحقیق این است که ادله و وجوه همان طوری که محقق خراسانی و شیخ انصاری و امام خمینی اشاره فرمودند به طور اغلب استعمال است، نکته ای که در این رابطه هست این است که استعمال، وضع درست نمی کند. استعمال لفظ عبادت در معنای ناقص دلیل بر وضع آن لفظ برای آن معنای ناقص نیست و اعم از وضع است. اکثریت این ادله و این وجوه براساس همین قانون به پاسخ می رسد. اما در مقام استعمال یا استفاده و در مقام عمل، می بینیم که به هیچ مشکلی برنمی خوریم برای اینکه بدون هیچ تردیدی لفظ صلاه مثلا به صلاه ناقص استعمال می شود و صحت استعمال هیچ مشکلی ندارد. بنابراین در مقام استفاده و کاربرد الفاظ مشکل نداریم که قائل به صحیح باشیم، استعمال در معنای ناقص استعمال درست است و اگر قائل به اعم هم باشیم ، استعمال صحیح است. پس در مقام استعمال مشکلی نیست. اما اینکه وضع ثابت شده است که در حقیقت در اعم است یا وضع ثابت شده است که حقیقت در صحیح است، آن یک مطلب تحقیقی جداست که در وادی صحت استعمال دخلی ندارد. اما در مقام عمل که بنابر صحیح بلکه بنابر اعم، انسان مکلف که عبادت را درست انجام بدهد و مطلوب شرع،عبادت درست و کامل است. پس قائل به اعم هم در مقام عمل می گوید که باید عبادت کامل و درست انجام بگیرد که مطلوب شرع در مقام عمل به هیچ وجه عبادت ناقص نیست. بنابراین در مقام عمل هم مشکلی نداشتیم.

۱- (۳) . نهایه الدرایه ، جلد ۱ ، صفحه ۵۳.

ثمره نزاع در تمسک به جزئیت و شرطیت براءت است و برء نذر بود که محقق خراسانی می فرماید ایندو مورد ثمره نیست

اما ثمره نزاع که جریان اصل و برء نذر بود. در جریان اصل گفته می شد که بنابر قول صحیحی جایی برای اجرای برائت وجود ندارد و اما بنابر قول به اعمی در مورد شک در جزئیت و شرطیت محل جریان برائت است. محقق خراسانی فرمود: این ثمره نیست برای اینکه مشهور که قائل به وضع هست، موقعی که شک در جزئیت و شرطیت بکنیم، برائت را جاری می کند. به این نکته توجه کنید که برائت و اشتغال خودش معیاری خاص خود را دارد. اگر معیار برائت کامل بود، علم اجمالی در کار نبود و مخالفت عملی به وجود نیاید و شک در تکلیف ابتدایی بود و بیانی هم وجود نداشت، محل جریان برائت است چه قائل به صحیح بشویم و چه قائل به وضع اعم. اگر علم اجمالی بود و بیان وجود داشت و بیان مبهمی که نیاز به فحص داشت و شک در تکلیف نبود و شک در مکلف به بود، محل جریان برائت نیست چه قائل به اعم بشویم یا قائل به وضع به صحیح. پس این ثمره نیست. ثمره دیگر برء نذر بود. برء نذر این بود که اگر کسی نذر کند که ده درهم برای یک نمازخوان بدهد و بعد می بیند کسی نماز می خواند اگر قائل به اعم باشیم، همین که در حال نماز می بینیم کافی است و پنج درهم را بدهیم و برائت ذمه از مشغولیت به نذر حاصل می شود و نماز صدق می کند اما قائل به وضع به صحیح باشیم، باید احراز بشود که فرد نمازش تام الاجزاء و الشرائط است تا برء نذر حاصل بشود. محقق خراسانی اینجا فرمودند این ثمره درست است اما این ثمره فقهی است و اصولی نیست. مسئله فقهی یک موضوع دارد و یک حکم اما مسئله اصولی واسطه در استنباط حکم است بنابراین آن ثمره هم ثمره ای نبود. اما با جمع بندی می گوییم در مورد برء نذر بنابر هر دو مبنا صحیحی و اعمی باید احتیاط کرد. آن موردی که نماز براساس ظاهر درست می خواند باید نذر را داد و در مواردی که شک در صحت صلاه داریم، نباید نذر را بدهیم پس اینجا هم جایی برای نزاع نیست و اعمی هم مشکل ندارد که بگوییم احتیاط کنیم. نماز کامل براساس مبنای اعمی که قطعا نماز است و برء نذر هم به طور قطعی هم اعمی موافق است و باید احتیاط کرد. پس در ثمره عملی هم چه قائل به اعم باشیم و چه قائل به صحیح ، نذر را جایی بدهیم که نماز درست باشد. در نتیجه جمع بندی انجام شد که در مقام استفاده و کاربرد صحت استعمال اشکالی ندارد و در مقام عمل از نظر مطلوبیت شرعی بر هر دو مبنا، مطلوب شرعی عبادت درست است و در نذر هم احتیاط در هر دو مبنا بجاست. با این جمع بندی کل این ادله به بار نشست و به استکاک و برخوردی کشیده نشد.

ص: ۳۲۶

بحث صحیح و اعم در معاملات ۹۱/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث صحیح و اعم در معاملات

بحث صحیح و اعم درباره معاملات. محقق خراسانی بعد از که بحث صحیح و اعم را در عبادات بیان می فرمایند، درباره معاملات هم این بحث را ادامه می دهد که آیا بحث صحیح و اعم در معاملات هم جاری می شود یا جاری نمی شود؟ اولا معاملات را معنا کنیم پس از معنای شرعی آن و آیا زمینه برای بحث صحیح و اعم دارد یا ندارد؟

معنی معاملات و سه نوع آن

معاملات به سه معنا به کار می رود: ۱. معاملات در برابر عبادات که شامل عقود و ایقاعات و احوال شخصیه و احکام و حدود و دیات. ۲. عقود و ایقاعات. بخش حدود و دیات را در اصطلاح قدماء سیاسات می گویند و احوال شخصیه و صید و ذبائح را احکام می گویند. ۳. عقود معاملی که فقط شامل بیع و اجاره و امثال می شود. از منظر محققین تاریخ اخیر، معنای صحیح معاملات همین است که عبارت است از عقود که معامله هست و تعامل بین دو طرف هست و عقد هم در کار هست.

سوال و جواب در ثبوت حقیقت شرعیه

بعد از این، این سوال پیش می آید که در عبادات گفتیم که بحث صحیح و اعم منوط است به ثبوت حقیقت شرعیه اما در معاملات حقیقت شرعیه نداریم. معاملات تعاملاتی است بین عقلاء و از سوی شرع تنها تعریف شده است. بنابراین معاملات حقیقت شرعیه ندارند. در صورتی که حقیقت شرعیه در معاملات وجود نداشت، بحث صحیح و اعم هم زمینه ندارد. اما جواب این سوال: حقایق شرعیه دو قسم است: ۱. حقایق شرعیه تاسیسیه. ۲. حقائق شرعیه امضائیه. می بینیم عبادات از قسم اول است که از سوی شرع تاسیس و بنیانگذاری شده است اما معاملات حقائق شرعیه امضائیه است و تعاملات عقلایی بود و از سوی شرع امضاء شده . مضافا بر این اگر ما حقایق شرعیه را در معاملات نپذیریم جواب این است که حقائق متشرعیه هم کافی است و معاملات بدون هیچ شکی حقائق متشرعه هست. در عرف متشرعه از همان صدر تشریع زمان ائمه علیهم السلام و اصحاب و تابعین الفاظ معاملات به عنوان حقائق متشرعه ثبت و ضبط شده است و بحث می کنیم که به عنوان حقیقت متشرعیه برای صحیح وضع شده است یا برای اعم؟

ص: ۳۲۷

فرق شرعیه و متشرعیه چیست؟

سوال و جواب: شرعیه آن است که در زمان خود شارع به عنوان یک حقیقت به ثبت رسیده باشد و متشرعیه این است که در زمان اصحاب و بعد از آن لفظ برای معنایی تعیین شده باشد.

اشکال و جواب: عدم تطابق شرع و عرف

اما اشکال و جواب: اشکال عبارت است از عدم تطابق شرع و عرف به این معنا که گفته می شود: شما اعلام کردید که در معاملات امضائیه است و این در صورتی قابل قبول است که امور عقلاییه با شرع مطابق و موافق باشد اما دیده می شود که درباره معاملات نظر شرع و نظر عرف فرق می کند. مثال بارز: ربا یک معامله عقلاییه است و از قبل از اسلام بوده(و الان هم دنیا را زیر پوشش دارد و کل کشورهای عالم الان معاملات ربویه دارند اما شرعیه نیست و شرع می گوید این معامله درست نیست. حکمتش این است که ربا بدون عمل و بدون قرار گرفتن چیزی ، چیزی را به دست می آورد. مذهب آمده است که تعاملات را رنگ دینی و انسانی بدهد و الا اگر همه فقط کسب مال و ثروت و فراهم کردنت معیشت را ببیند و چیزی را به نام انس و انسان و الفتی در کار نباشد، از انسانیت خبری نیست. لذا اسلام و مذهب اهل بیت، توجیه اش این است که اگر ربا در بین مردم جاری بشود، سنت حسنه قرض الحسنه از بین می رود. سنت قرض الحسنه جزء بهترین سنتها در دنیای امروز است. چند مورد یکی وقف و یکی سنت قرض الحسنه در دنیای اقتصاد و دنیای حقوق بشر، غوغا می کند.)

جواب محقق خراسانی

محقق خراسانی می فرماید: شرع با عرف در معاملات کاملا موافق هستند. بعضی از موارد مثل ربا این از باب تخطئه در مصداق است نه مخالفت در مفهوم. مفهوم معامله از دید عرف همان مفهومی است که در شرع تعیین شده است و اختلاف مفهومی وجود ندارد.

جواب امام خمینی

سید الامام (۱) می فرماید: اگر معاملات را اسم برای اسباب بدانیم ، نظر عرف با نظر شرع مفهوما فرق می کند و فرق مصداقی نیست. از لحاظ شرع عقد ایجاب و قبول است با خصوصیات و آن می تواند موثر باشد و از نظر عرف چنین چیزی نیست. یک ایجاب و قبولی با این خصوصیات در عرف دیده نمی شود بنابراین عقد موثر در شرع غیر از عقد موثر یا معامله عرفی است.

تحقیق

تحقیق این است که فرمایش ایشان در صورتی درست است که عقد موثر شرعی غیر از آن معامله ای است که در عرف است که معاملات همه اش عقدیه است ولی علی التحقیق پس از زمان محقق ثانی که موسس این رأی است بر این شدیم که معاملات دو قسم است: معاملات عقدیه و معاملات معاطاتیه. بنابراین اگر گفتیم معاملات معاطاتیه مشروعیت دارد، نظر عرف با نظر شرع موافق است. اما در معاملات عقدیه که فرق می کند، اولا در عرف هم عقد هست منتها در شکل مختصری مثلا یک صحبتی که انجام می شود در مقدمه معامله در حقیقت عقد است و در عقد معامله که ماضویت و عربیت و صیغه خاص شرط نیست. همین داد و ستد که با بیان در مقدمه معامله گفته شود، عقد است. فقط ماضویت و عربیت طبق رأی سید الاستاد در نکاح بالاجماع شرط شده است و الا از لحاظ ادله هیچ دلیلی بر اشتراط ماضویت و عربیت نداریم. پس اولا عقد هم در عرف محقق است و ثانیا معاملات معاطاتی است و ثالثا تسالم وجود دارد که معاملات امضائیه هستند و اگر تطابق نباشد، معاملات امضائیه نخواهد بود.

۱- (۱) . مناهج الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۷۰.

نظر شیخ صدرا

استادنا العلامه شیخ صدرا در این مورد می فرماید: بهتر این است که بگوییم جایی که شرع، عرف را تخطئه می کند، تخطئه مصداق نیست بلکه تخصیص است چون تخطئه مصداق این است که عرف اشتباهی بگیرد و شرع به او آگاهی بدهد. مثلا می گوییم اکرم العلماء که عرف اشتباها موسیقی دان را می گوید عالم و شرع بگوید موسیقی دان عالم نیست. شیخنا العلامه می فرماید: اینجا ربا از باب تخطئه در مصداق نیست اینجا مصداق معامله و تعامل است و تخصیص است، احل الله البیع و حرم الربا.

تحقیق

اما تحقیق این است که تخصیص هم خالی از اشکال نیست. برای اینکه در اصطلاح اصول تخصیص مربوط به عام است و عموم لفظی باشد مثل اکرم العلماء الا الفساق اینجا همچنین چیزی نیست یک عمل و توافق است و تخصیص اینجا طبق اصطلاح جا ندارد. اما اینجا از نظر اصطلاح استثناء جا دارد. استثناء و تخصیص نسبتش اعم و اخص مطلق است به این معنا که هر تخصیصی استناء هست ولی هر استثناء تخصیص نیست چون استثناء می تواند درباره عمل باشد. می گوییم که همه فقهاء توافق دارند مگر ابن جنید که استثناء از عمل متحقق بین مجموع. هست. بنابراین اینجا استثناء درست است و می گوییم شرع با عرف توافق دارد مگر در مورد ربا که دلیل خاصی برای خودش دارد. پس تطابق بین عرف و شرع هست.

اشکال دیگر و جواب آن

اما اشکال و جواب دیگری: اشکال این است که گفته می شود در بحث صحیح و اعم مربوط به عبادات، ثمره نزاع تمسک به اطلاق و عدم تمسک به اطلاق است. اگر قائل به صحیح شدیم و شک در جزئیت و شرطیت شی ای بکنیم نمی توانیم تمسک به اطلاق کنیم چون موضوع له صحیح است و صحیح تام الاجزاء و الشرائط بود و شک برمی گردد به شک در مسمی و می شود شبهه مصداقیه. اما اگر اعمی شدیم، اسم محقق است در حداقل و شک در جزئیت و شرطیت می شود مجرای اصاله الاطلاق و اصل عدم شرط مشکوک جاری است. اما در معاملات این ثمره جاری نیست چون در معاملات بدون هیچ شکی اصاله الاطلاق جاری است صحیحی باشیم یا اعمی. شک در جزئیت و شرطیت شی ای در معامله بکنیم، اصاله الاطلاق نتیجه اش می شود عدم اشتراط . پس در معاملات بحث و نزاع ثمره ای ندارد. در پاسخ به این اشکال گفته می شود که معاملات گاهی اطلاقاتی دارد و گاهی هم عمومات. جایی که اطلاق دارد مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْع» که اطلاق وجود دارد هر کجا بیعی را ببینیم شک بکنیم در شرطیت شی ای مثلا بگوییم این متبایعین بیع انجام دادند ولی عقد نخواندند، اطلاق احل الله البیع می گوید این بیع درست است.

کلام سید الحکیم و اشکالش

اشکال نکنید که «احل الله البیع» در مقام تشریع است که سید الحکیم در کتاب نهج الفقاهه در شرح این آیه، این اشکال را مطرح می کند می فرماید: احل الله البیع از لحاظ تاریخ در اوائل اسلام بوده و در مقام تشریع است.

سوال و جواب: اگر مولی در مقام بیان نبود و در مقام تشریع بود، مقدمه برای اطلاق محقق نشده و احل الله البیع اطلاق ندارد. جوابش این است: مقام تشریع و مقام بیان، فرقش این است که در مقام بیان که باشد، توضیح و تفصیل می دهد و در مقام تشریع مختصر بیان می شود و در اینجا شرح داده است که فرموده «احل الله البیع و حرم الربا (۱) » پس در مقام بیان است. نکته دیگر اینکه معاملات قبل از شرع بوده و وجود داشته و جریان داشته اما تشریع آن است که تاسیس ابتدایی بشود بنابراین آن معاملات دارج بین مردم را که به صورت بیع هست، شرع می فرماید: احل الله البیع. بنابراین این اشکال هم وجود ندارد

آیه اوفوا بالعقود عموم است ، اطلاق نیست

اما در«أَوْفُوا بِالْعُقُود» (۲) آنجا هم ممکن است گفته شود در مقام تشریع است نه در مقام بیان. در جواب: آنجا عموم است و اطلاق نیست و خود لفظ اوفوا بالعقود کافی است. ما در معاملات این اطلاق داریم و اگر شک کردیم که معامله صحیح هست یا نیست، به این اطلاقات تمسک می کنیم و می گوییم اصل عدم بیع است پس ثمره ای نداریم. چون ثمره این بود در صورتی که وضع به صحیح باشد، تمسک به اطلاق نشود و معاملات اگر وضع برای صحیح هم باشد، تمسک به اطلاق ممکن است. جواب آن را محقق خراسانی می فرماید. در مقدمه: ما در معاملات یک اصلی داریم به نام اصاله الفساد و یک اصل دیگری داریم به نام اصاله الصحه که سید الاستاد می فرماید اصاله الصحه جاری می شود در عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات.

۱- (۲) . سوره بقره ، آیه ۲۷۵.

۲- (۳) . سوره مائده ،آیه ۱.

جمع اصاله الصحه و اصاله الفساد در معاملات

از یک سو اصاله الصحه در معامله داریم که عامی است که معاملات را هم زیر پوشش قرار می دهد و از سوی دیگر اصاله الفساد به طور خاص درباره معاملات داریم. جمع این دو به چه نحو است، در جلسه آینده.

ادامه صحیح و اعم در معاملات ۹۱/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

ادامه صحیح و اعم در معاملات

درباره صحیح و اعم نسبت به معاملات بحث می کردیم.

اشکال ثمره نداشتن در معاملات

گفتیم اشکالی وجود دارد که در معاملات ثمره نزاع نباشد برای اینکه در بحث عبادات گفته شد که ثمره نزاع این می شود که بنابر قول به وضع الفاظ عبادات بر معنای صحیح، اصاله الاطلاق جاری نیست و اما بنابر قول به اعم اصاله الاطلاق جاری است. اما این ثمره در معاملات تطبیق نمی کند برای اینکه در معاملات در هر صورت اعم از اینکه معاملات وضع برای معنای صحیح شده باشند یا برای اعم، مرجع اصاله الاطلاق است و هرکجا شک در شرطیت و جزئیت نسبت به معاملات داشته باشیم، به اصاله الاطلاق مراجعه می شود.

اصاله الصحه و اصاله الفساد در معاملات

از اینجا استفاده کردیم که اصاله الصحه و اصاله الفساد در معاملات باید بررسی شود. اما اصاله الصحه در معاملات از طریق قاعده صحت شامل می شود. هر کجا شک در صحت عقدی بکنیم، براساس اصاله الصحه می گوییم این عقد صحیح است. فردی عقد نکاحی انجام داده و شک در شروط عقد اگر بوجود بیاید، اصاله الصحه می گوید این عقد درست است. سید الاستاد (۱) می فرماید: سیره مسلمین و متدینین من لدن آدم الی حد الان بر این است که اعمال مردم حمل بر صحت شود اعم از عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات، همه تحت پوشش اصاله الصحه است. بنابراین اگر در شرطیت شئ ای شک بکنیم، اصاله الصحه جاری است. یک اشکالی اینجا هست که من لدن آدم که تاریخ نداریم و داستان آدم و حوا فقط قرآن است و سیره عملیه باید عمل مستمر ثابت بشود. مگر اینکه بگوییم سیره ارتکازیه است و ممکن است استنباط بشود که آدمی من لدن آدم تا حالا ارتکازش این بوده. اما اصاله الفساد اصل مختص معاملات است. مرحوم صاحب جواهر (۲) می فرماید: «فمع فرض الشک یتجه الفساد لعدم ترتب الاثر و عدم النقل» اگر معامله ای از معاملات جائز باشد یا لازم، اگر شرطی داشت و شک در تحقق آن شرط بکنیم، اصل عدم ترتب اثر است و اصل عدم نقل است که می شود اصاله الفساد. محقق نائینی می فرماید: «الاصل فی جمیع موارد الشک فی المعامله یقتضی الفساد لاصاله عدم ترتب الاثر». سید الاستاد می فرماید: اگر شک بکنیم در تحقق معامله ای در خارج، مقتضای اصل فساد معامله است. پس هم اصاله الصحه کامل شد و هم اصاله الفساد.

ص: ۳۳۲

۱- (۱) . مصباح الاصول ، جلد ۳ ، صفحه ۳۲۲. ۲. جواهر الکلام ، جلد ۲۳ ، صفحه ۳۴۰.

۲- (۲) ۳. اجود التقریرات، جلد ۱ ، صفحه ۵۳. ۴. مصباح الفقاهه ، جلد ۳ ، صفحه ۷

تعارض این دو اصل

آنچه در برخورد ابتدایی به چشم می آید این است که این دو اصل تعارض دارند. اصاله الصحه می گوید در مورد شک در شرطیت شئ اصل صحت است و اصاله الفساد می گوید در مورد شک در شرطیت شئ ای در معامله مقتضای اصل فساد است.

اما جواب تعارض: اگر شک در شرط باشد که دخل در ماهیت است جای اصاله الفساد است اما اگر در وصف زاید باشد جای اصاله الصحه است

اما معالجه آن: متعلق شک فرق می کند. اگر شک در شرطی بود که آن شرط عرفا در ماهیت عمل دخالت داشت، در اینجا اصل فساد است چون شبهه مصداقی می شود و نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم. اما اگر شک بکنیم در شئ ای که به عنوان شرط زائدی بر تحقق ماهیت باشد به این معنا که می دانیم که ماهیت محقق است اما یک شرط زائد دیگری هم دخل دارد یا ندارد؟ مثل شک در استعاذه نسبت به صلاه که مورد برای اصاله الصحه و اطلاق جاری می شود. تطبیق: شک در شرطی که دخل دارد به اصل تحقق عقد مثل شک در انشاء که اینجا اصل عدم ترتب اثر است و اصاله الفساد است. اما اگر شک بکنیم در شئ زائدی می گوییم عقد خوانده شد و انشاء هم بود اما عربی نبود، آیا عربیت شرط هست مازاد بر عقد که اینجا شک در شرط زائد است و اطلاق هم جاری می شود و اصاله الصحه هم جاری می شود. اما در معاطات بحث درباره عقد نیست.

ص: ۳۳۳

سوال و جواب در معاطات هم شکوکش دو قسم است: شکی که برمی گردد به شک در تحقق که آنجا اصاله الصحه جاری نمی شود. شکی که مربوط می شود به شک زائد، آنجا هم اصاله الصحه جاری می شود.

تفصیل درباره جزء و شرط

پس از این مطلب محقق خراسانی مطلب دیگری را عنوان می کند که تفصیلی درباره جزء و شرط: می فرماید: جزء و شرط را که قبلا اشاره کردیم و دخل در صحت و فساد دارد، باید بدانیم که جزء و شرط به این معنا نیست که در صحیحه تمامی اجزاء و شرائط باید جمع باشد و در اعم به تمامی اجزاء و شرائط اعتنا نشود بلکه تفصیل دارد. در صحیحه هم جزء و شرط باید به وجهی اعتنا بشود و در بعض صور هم اعتنا نمی شود که نیاز به تفصیل دارد. در تفصیل این بحث می فرماید: جزء و شرط دو امر مربوط به ماموربه هست و فرقش این است که اگر شئ ای داخل در ماهیت ماموربه بود و از امور داخلی بود می شود جزء و اگر امر مربوط به مامور به داخل ماهیت مامور به نبود اما ارتباطش نقش داشت که در اصطلاح فلسفه می گویند تقیدش شرط است نه خود قید. در صورتی که تقید نقش داشت نه خود قید می شود شرط.

تقسیم جزء به ۶ قسم و مثال آن

می فرماید: جزء بر شش قسم تقسیم می شود: ۱. جزء وجودی. ۲. جزء عدمی و هر کدام یا در تحقق ماهیت دخل دارد که می شود جزء واجب و یا در تشخص ماهیت دخل دارد که می شود مستحب. و گاهی جزء واجب با جزء مستحب تطبیق می کند مثل وجوب سوره در نماز با خواندن سوره جمعه در روز جمعه و گاهی تطبیق نمی کند جزء واجب با جزء مستحب مثل بسم الله الرحمن الرحیم با استعاذه. مجموعا شش قسم شد. مثال جزء وجودی و واجب مثل فاتحه الکتاب در صلاه. جزء عدمی و واجب مثل عدم ضحک در حال صلاه. جزء وجودی و مستحب در صلاه مثل قنوت. جزء عدمی و مستحب مثل عدم صلاه کریه و قبیح. مثال چهارم تطبیق سوره واجب نماز با سوره جمعه. ششم هم عدم تطبیق.

تقسیم شرط به ۱۲ قسم و مثال آنها

اما شرط هم مثل جزء یا وجودی است و یا عدمی و این دو هم یا دخل در تحقق مامور به دارد که می شود واجب و یا دخل در تشخص مامور به دارد که می شود مستحب. هر یکی از این چهارتا سه قسم است که می شود دوازده: مقدم و مقارن و متاخر. مثال: شرط وجودی مقدم و واجب مثل وضو. شرط وجودی مقارن و واجب مثل استقبال. شرط وجودی متاخر و واجب مثل غسل لیل قادمه. شرط عدمی مقدم و واجب مثل در مقدمه نماز گفته اند عدم لمس نجس مرطوب . شرط عدمی مقارن و واجب مثل عدم استدبار. شرط عدمی متاخر و واجب عدم اکتفاء تیمم بدلا عن الغسل الاستحاضه فی لیله القادمه. شرط وجودی مقدم و مستحب مثل مضمضه در صلاه. صلاه وجودی مقان و مستحب مثل حسن قرائت. شرط وجودی متاخر و مستحب مثل تعقیبات صلاه. شرط عدمی مقدمی و مستحب مثل با آبی که با آفتاب گرم شده، وضو نگرفتن. شرط عدمی مقارن و مستحب مثل در حال نماز عدم ستر رأس. شرط عدمی متاخر و مستحب مثل افطار به نان در حالی که خرما هست. که هیجده می شود

دو چیز دیگر محقق خراسانی اضافه می کند

و دو امر را محقق خراسانی از امور مربوطه اضافه می کند که نه جزء هست و نه شرط بلکه ظرف ماموربه هست مثل کون در مسجد در اعتکاف که اعتکاف مامور به است و شرط آن بودن در مسجد است که این بودن در مسجد ظرف آن است. در عدمی هم مثل عدم فعالیت خسته کننده و عطش زا در حال روزه داری که اولی مثال ظرف مکان است و مامور به وجودی است و دومی ظرف زمان هست و ماموربه هم عدمی است که مجموعا بیست مورد شد. معنای صحیح در رابطه اجزاء و شرائط این شد که هر جزء و شرطی که دخل در تحقق ماهیت و دخل در صدق اسم داشت، جزء معنای صحیح است و بنابر قول صحیح بدون آن جزء و شرط صحیح محقق نمی شود اما اگر دخل در تحقق ماهیت نداشت و به تشخص ماهیت نقش داشت جزء مسمای در مامور به حساب نمی آید و می توانیم آن جزء و شرط را نادیده بگیریم و مع ذلک معنای صحیح محقق است. پس از این توضیح این عنوان را اعلام می کنند که آیا معاملات اسامی برای اسباب هستند یا برای مسببات؟

ص: ۳۳۵

تحقیق درباره تسمیه معاملات ۹۱/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق درباره تسمیه معاملات

موضوع بحث ما تحقیقی درباره تسمیه معاملات. بحث این است که معاملات اسامی برای اسباب هست یا برای مسببات؟ به عنوان درآمد بحث به این نکته توجه کنید که منظور از اسباب و مسببات چیست؟

اصطلاح اسباب و مسببات هم شرعی است و هم عرفی

حقیقت این است که این اصطلاح اسباب و مسببات اصطلاحی است شرعی و عرفی که مشابه آن علل و معالیل است در فلسفه و معقول.

فرق اسباب و مسببات با علل و معالیل

اسباب و مسببات غیر از علل و معالیل است. علل و معالیل یک ارتباط وجودی است بین علت و معلول آن هم در حد کامل که علت و معلول هم زمان هستند و تقدم علت بر معلول فقط رتبی است مثل حرکت دست با حرکت کلید که اولی علت و دومی معلول است و رابطه فقط ایجادی است و رابطه دیگری بین علت و معلول وجود ندارد. علت در حقیقت موجد است و معلول موجود است، این اصطلاح فلسفه است که اختصاص دارد به علت تامه و اگر علت ناقصه گفته می شود، تسامح در تعبیر است و علت ناقصه نداریم. اما اسباب و مسببات اصطلاح شرعی و عرفی است. البته علت و معلول، سببیت و مسببیت را در ضمن دارد. نسبت بین علت و معلول و سبب و مسبب می شود اعم و اخص مطلق. هر علت و معلولی سبب و مسبب هست و هر سبب و مسبب، علت و معلول نیست.

ص: ۳۳۶

تقسیم سبب و مسبب به دو قسم

در این اصطلاح سبب و مسبب به دو قسم است: قسم اول اسباب و مسببات اعتباریه محض که فقط اعتبار است مثل اعتبار عقد به عنوان سبب برای ملکیت. قسم دوم: سبب و مسبب در افعال. هر فعلی که ایجاد آن انتساب داشته باشد به فعل دیگر ولو با واسطه و صحت انتساب محرز باشد، فعل صادر، می شود مسبب و آن فعلی که در ایجاد فعل صادر تاثیر داشته می شود سبب. مثال: در بحث حدود و دیات می خوانیم که سبب و مباشر مثل سرقت و قتل، سبب کسی است که اسلحه بود و پول بدهد و فردی را آماده کند برای قتل یا سرقت و مباشر کسی است که آن فعل را انجام بدهد مباشره یعنی بدون تخلل واسطه. باید توجه کنیم که معاملات مثال بارز آن بیع آیا اسم است برای سبب یا اسم است برای مسبب؟

سه رأی در وضع معاملات

در این رابطه سه تا رأی وجود دارد: ۱. معاملات وضع شده است برای اسباب یعنی بیع اسم است برای عقد. ۲. معاملات وضع شـده است برای مسـببات مثلا بیع اسم است برای انتقال ملکیت یا ملکیت. ۳. معاملات وضع شده است برای مجموع اسـباب و مسـببات. اما اقوالی که در این مورد به ثبت رسـیده، به طور برجسـته و خلاصه به این شـرح است: قول اول شـیخ طوسـی (۱) و همچنین علامه حلی می فرمایـد: بیـع عبـارت است از نقـل مـال و به معنـای اسم مصـدری در اصـطلاح فقهی. قول دوم محقق کرکی (۲) و صاحب جواهر (۳) می فرمایـد: بیع عبارت است از انتقال ملکیت. محقق ثانی می فرماید: نقل فعل مکلف است و انتقال نتیجه فعل مکلف یعنی ملکیت است. بنابراین بیع به فعل بایع صـدق نمی کنـد بلکه به تملیک صـدق می کنـد که نتیجه اش انتقـال است. قـول سوم که علامه طباطبـایی بحرالعلوم اول در کتـاب مصابیـح الاحکـام که مخطوط است می فرمایـد: بیع عبـارت است از انشـاء تملیک و همین انشاء تملیک عین به مال. شـیخ انصاری درکتاب مکاسب هم همین عبارت را درست از علامه بحرالعلوم اخـذ کرده که تحقیق این است که بیع عبارت است از انشاء تملیک عین به مال. امام خمینی هم در کتاب بیع همین تعریف را آورده که این تعریف به قول سوم تطبیق می کند.

۱- (۱) . المبسوط ، جلد ۲ ، صفحه ۷۶. ۲.تذکره الفقهاء ، جلد ۱۰، صفحه ۵.

۲- (۲) . جامع المقاصد ،جلد ۲ ، صفحه ۲۰۸. ۲. جواهر الکلام ، جلد ۲۲ ، صفحه ۲۰۶.

۳- (۳) ۳. نهایه الدرایه ، جلد ۱ ، صفحه ۵۷. ۴. تهذیب الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۲۶.

نتیجه این اقوال نشان می دهدد که معاملات اسم نیست برای اسباب

نتیجه ای به دست آمد این شد که ما در مجموع این آراء و اقوال، قول و رأی ای نداریم که تصریح کند بر اینکه معاملات اسم هست برای اسباب. همه این تعاریف نشان می داد که معاملات وضع شده اند برای مسببات. مویدی در این رابطه هم داریم همان که شیخ انصاری می فرماید: البیع کما فی المصباح مبادله مال بمال که مسببات است. پس رأی لغوی هم تایید می کند که معاملات اسم هست برای مسببات.

اما ادله

اما دلیل: در جهت اثبات این مطلب که معامله اسم است برای مسبب نه برای سبب، محقق خراسانی در این جهت هیچ اشاره ای ندارد فقط در قالب تردید مطرح کند که اگر اسامی برای اسباب باشد چه می شود و اگر اسامی برای مسببات بود، چه می شود.

تملیک و ملکیت مثل ایجاد و وجود است

اما محقق اصفهانی می فرماید: معاملات مثلاً بیع در حقیقت تملیک است و تملیک فعل تسبیبی است و این فعل تسبیبی به سبب اطلاق نمی شود بلکه برگرفته از سبب است. می فرماید: تملیک و ملکیت مثل ایجاد و وجود است. ایجاد و وجود دو عنوانی است که ماهیتا متحد هستند و اعتبارا فرق دارند. به اعتبار فاعل می گوییم ایجاد و به اعتبار فعل می گوییم وجود. تملیک و ملکیت هم این طور است، به اعتبار عاقد و بایع می گوییم تملیک و به اعتبار آن انتقال می گوییم ملکیت. همان طوری که ملکیت عقد نیست آنچه که متحد با ملکیت هم هست، عقد نیست. این توجیه و استدلال برای این حقیقت که بیع اسم برای عقد است. امام خمینی می فرماید: ارتکاز عقلاء و تبادر به ما کمک می کند که بگوییم معاملات اسامی برای مسببات است دیگر اسمی از نقل و انتقال نمی برد.

محقق نائینی می فرماید اگر معاملات اسامی برای مسببات باشد جایی برای بحث صحیح و اعم ندارد، چرا؟

محقق خراسانی و همچنین محقق نائینی می فرمایند که اگر معاملات اسامی برای مسببات جایی برای بحث از صحیح و اعم وجود ندارد چون که مسبب یعنی انتقال و ملکیت و زوجیت، این مسببات بسیط هستند و اجزاء ندارند و امرش دائر است بین وجود و عدم نه صحت و فساد. صحت و فساد جایی می آید که اجزاء باشد و تراکیب که تمام بودن اجزاء می شود صحیح و نقص اجزاء می شود فساد. اما اگر معاملات اسامی برای اسباب باشد، مثلا لفظ بیع اسم برای عقد که سبب اجزاء و ارکان دارد که عقد ایجاب و قبول دارد و قصد انشاء لازم دارد و موالات لازم دارد، این اجزاء در عقد زمینه می شود برای بحث صحیح و اعم. این بیان ایشان است اما برای اینکه معاملات اسم برای اسباب است یا مسببات است، استدلالی ندارد. ما این نتیجه را گرفتیم که الفاظ معاملات اسامی هست برای مسببات و قولی بر نخوردیم که معامله اسم است برای سبب در نتیجه بحث صحیح و اعم در معاملات زمینه ندارد.

تحقیقی درباره معنی انشاء

اما تحقیقی درباره معنای انشاء: سید الاستاد (1) می فرماید: این بحثها و نزاع ها بر مبنای معروف و مشهور است که مبنای مشهور این است که انشاء عبارت است از ایجاد معنی توسط لفظ است.

کلام سید الاستاد خویی در مصباح: انشاء ایجاد معنی توسط لفظ نیست

۱- (۴) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۸۵.

ایشـان می فرمایـد: تحقیق این است که انشاء، ایجاد معنی توسط لفظ نیست. برای اینکه اگر منظور از ایجاد، ایجاد واقعی و امر متأصل در خارج باشـد که لفظ، امر واقعی را نمی تواند ایجاد کند. امر واقعی ایجادش مربوط است به علت واقعی خارجی. اما اگر منظور از ایجاد، ایجاد اعتباری باشـد، اعتبار خفیف المؤنه است و نیاز به لفظ ندارد و خود معنا در ذهن مسـتقیما اعتبار می شود. امـا لفظی که بکـار می رود، اظهـار اعتبـار است. با بعت اظهار اعتبار می کنـد. بنابراین دو چیز بیشتر نـداریم: ۱. اعتبار ۲. ابراز. اعتبار امر نفسانی است و ابراز آن، اعتبار را ابراز می کند تا معامله صورت بگیرد بنابراین ایجاد معنایی در کار نیست.

در بیع یک فعل بایع داریم و یک امضای شارع . فعل بایع و امضای شارع نه سبب است و نه مسبب

پس از این می بینیم که به وسـیله لفظ عقد و انشاء تملیک، محقق شده که اینجا نه سـبب است و نه مسبب. سبب که نیست که عقـد اصـلا سـبب نیست فقـط ابراز است. مسـبب هم در کـار نیست برای اینکه ابراز اعتبـار هست و امضای شارع که از این دو بیشتر نداریم، مسـبب هیچ یک از این دو نیست. امضاء در اینجا مسبب نیست و ملکیت که فعل بایع است هم مسبب نیست پس فعل بایع هست و امضاء شارع. فعل بایع مسبب نیست، ابراز است. امضاء شارع که متعلق به فعل بایع است آن هم مسبب نیست.

سوال و جواب: مشـهور می گویـد که بعت که لفـظ عقـد هست، سـبب هست و مسـبب آن می شود ملکیت. اما توضـیح سـید الاسـتاد این است که همین لفظ بعت را از باب شمارش بگویید، بگویید فعل ماضی این است بعت و اشتریت و کتبت و سلمت و قبلت و سـمعت که این انشـاء نیست پس لفظ، انشاء نیست و وقتی انشاء می شود که در ذهن یک اعتباری باشـد و اعتبار اگر در ذهن بود، این لفظ آن اعتبار را بیرون می دهد که می شود ابراز اعتبار نفسانی.

جمع بندی که در معاملات نه اسباب و مسببات در کار نیست تا بحث صحیح و اعمی باشد

پس براساس تحقیق جدید درباره انشاء می بینیم که انشاء اسباب و مسبباتی ندارد تا بحث صحیح و اعم از این زاویه به دست بیاید ولی با آنکه اسباب و مسبباتی در کار نیست، آیا بحث صحیح و اعم زمینه پیدا می کند یا نه؟ در جلسه آینده.

بررسی رأی سید الاستاد درباره انشاء 91/11/11

.Your browser does not support the audio tag

بررسی رأی سید الاستاد درباره انشاء

بررسی رأی سید الاستاد درباره حقیقت انشاء. در جلسه قبل گفته شد که سید الاستاد (۱) می فرمایند که بحث صحیح و اعم و بحث وضع معاملات برای اسباب یا مسببات در صورتی است که ما قائل باشیم که منظور از انشاء همان معنای معروف و مشهور است که انشاء عبارت است از ایجاد معنی توسط لفظ. می فرماید: حقیقت این است که انشاء به معنای ایجاد نیست چون ایجاد حقیقی که وجدانا معنا ندارد چون یک امر واقعی و حقیقی توسط لفظ که ایجاد نمی شود اما ایجاد اعتباری نیازی به لفظ ندارد و با تصور در ذهن اعتبار محقق می شود و سبب نمی خواهد که به سبب لفظ، اعتبار ایجاد بشود. بنابراین در معاملات انشائی که گفته می شود، ابراز اعتبار است. اعتبار را بایع در ذهن خودش به وجود می آورد بعد توسط لفظ آن اعتبار را ابراز می کند و این یک واقعیتی است. همین طور معامله مثل بیع اسم برای مسبب هم نیست چون مسبب عبارت است از ملکیت شرعیه و بیع عبارت است از فعل بایع و تملیک و ملکیت شرعیه عبارت است از امضاء شارع متعلق به فعل بایع. اگر این امضاء داخل فعل بایع باشد، متعلِّق و متعلَّق یکی می شود و تعلق الشئ علی نفسه بشود. بنابراین بیع اسم برای مسبب هم نیست. پس از اینکه بیع نه اسم برای سبب بود و نه برای مسبب و انشاء هم معنایش ابراز بود، می فرماید: حقیقت این است که بیع و معامله اسم برای مجموع مبرِز و مبرَز که لفظ و اعتبار بود. و این دو امر با عنایت به قید امضاء عقلاء اگر در نظر گرفته شود که بگوییم مثلا بیع عبارت است از ابراز اعتبار نفسانی با قید امضاء عقلاء که این می شود معنای صحیح و اگر بگوییم بیع عبارت است از ابراز اعتبار نفسانی بدون تقید به امضاء عقلاء که این می شود اعم. پس بحث صحیح و اعم در معاملات جاری است هرچند معاملات نه اسم برای اسباب است و نه اسم برای مسببات. تمام فرمایش ایشان بیان شد.

ص: ۳۴۱

۱- (۱) . مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۶۵.

اما تحقیق و جمع بندی

اما تحقیق و جمع بندی: تحقیق این است که آنچه که ادله و واقعیت و تحلیل به ما می دهد این است که انشاء به همان معنای مشهور درست است که عبارت است از ایجاد معنا به توسط لفظ. اما اشکالی که سید الاستاد فرمودند که منظور از ایجاد، ایجاد حقیقی باشد که ممکن نیست، گفته می شود که هیچ صاحبنظری نمی گوید که امر واقعی توسط لفظ ایجاد می شود و ایجاد

امر واقعی، تابع دلیل و علت واقعی است و وادی دیگری است. اما قسمت دوم فرمایش ایشان که اگر ایجاد اعتبار باشد، اعتبار نفسانی است، حرف متینی است که اعتبار یک امر نفسانی است و در اختیار معتبر است و خداوند به بشر آن توان را داده است که در ذهن خودش در عالم تصور، شئ ای و امری یا صورتی را اعتبار کند که در این حرفی نیست اما اعتبار اگر فقط در ذهن باشد، یک اعتبار است و ربطی به معامله ندارد. معامله فعل طرفین است و اعتبار باید برای مشتری القاء بشود که این می شود معامله. بنابراین سید الاستاد که می فرماید: در معامله این اعتبار ابراز می شود، می گوییم تفنن در عبارت شد و تعبیر تغییر کرد، همان ابراز اعتبار، انشاء آن معنای اعتباری است. ما از انشاء غیر از ابراز یک معنای اعتباری چیز دیگری را نمی خواهیم. در قواعد فقه قاعده ای داریم که العقود تابعه للقصود قصد یک امر اعتباری است و عقد، ایجاب و قبول است و این عقد آن قصد را برای طرف معامله اعلام و القاء می کند. در نتیجه اعتبار نفسانی درست است که بدون ابراز که نه اثری دارد و نه خبری. با ابراز می شود انشاء معنای اعتبار و این همان ایجاد معنای اعتبار توسط لفظ است. اما در مسبب که ایشان فرمودند: مسبب ملکیت شرعیه هست، عرض می شود که ملکیت شرعیه آنچه در فرمایش محقق اصفهانی آمده بود با تملیک فرقش فرق اعتباری است و ملکیت با تملیک متحد الحقیقه است. به اعتبار انشاء می شود تملیک و به اعتبار منشأ می شود ملکیت مثل ایجاد و وجود. بنابراین ملکیت شرعیه فقط امضاء تنها نیست بلکه یک تملیک است با قید امضاء. همان طوری که فرمودید: که بیع عبارت است از اعتبار و ابراز با قید امضاء عقلا، عین همان بیان شما اینجا منطبق است که به تعبیر شما می گوییم بیع عبارت است از اعتبار و امضاء با قید امضاء شرع. بنابراین اشکال تعلق امضاء به فعل بایع وارد نخواهد بود. به اضافه یک نکته و آن اینکه فرمودند که بیع فعل بایع است و در صورتی فعل می گوییم که از باب ثلاثی مجرد و فعل بدانیم ولی به آن می گوییم مفاعله و معامله. معامله فعل طرفین است و فعل بایع تنها نیست. بنابراین همان معامله که فعل طرفین است، با قید امضاء شرعی مجموعا می شود معنای بیع و دارای اجزاء.

تحقیق این است که بهترین تعریف همانطور که سید طباطبایی در مصابیح الاحکام فرمودند اسد التعاریف و اخصرها بیع عبارت است از انشاء تملیک است

پس از بررسی که به عمل آمد، تحقیق این است که بهترین تعریف همان طوری که سید طباطبایی در مصابیح الاحکام می فرماید: اشد التعاریف و اخصرها این است که بیع عبارت است از انشاء تملیک که این را شیخ انصاری تایید کرده است و امام خمینی هم عین این تعبیر را آورده است. پس از این ما نیاز داریم که معامله را در تعاریف ارباب فقه جستجو کنیم که به چه معنا به کار گرفته شده است؟ فقها سه قول گفته بودند: نقل، انتقال و انشاء تملیک. که اولی را گفتیم اسم می شود برای معنای اسم مصدری و دومی می شود معنا برای مصدری و سومی می شود اسم برای مجموع سبب و مسبب. از این تعریف می توانیم این مطلب را به دست بیاوریم که معامله اسم است برای مجموع سبب و مسبب. انشاء سبب است و تملیک که فعلی است متعلق به بایع و مشتری، می شود مسبب پس بیع که شد انشاء تملیک در اصطلاح فقهاء بکار گرفته شده است به سبب و مسبب.

توضیح بحث که معامله تعریف حقیقی ندارد

توضیح بحث: با توجه به اینکه معامله تعریف حقیقی به جنس و فصل ندارد و تعریفش اعتباری است برای اینکه ۱. امور اعتباری تعریف حقیقی ندارند و ذات و ذاتیات ندارد. ۲. اختلاف در تعریف در حد قابل توجه وجود دارد که اگر تعریف به حد و رسم وجود داشت، یک تعریف بیشتر نداشت. برای انسان غیر از حیوان ناطق تعریف دیگری نیامده. با توجه که بیع مثلا تعریف واقعی ندارد و با توجه به اینکه بهترین تعریف انشاء است

ص: ۳۴۳

این امور از مرکبات است و مرکب متصف به صحت و فساد می شود که جای صحیح و اعم است

و بـا توجه به اینکه معنـای بیع، معنای عرفی است و با توجه به اینکه بیع معامله و از باب مفاعله و فعل طرفین است، این نتیجه را می توانیم بگیریم که معـامله و داد و سـتد، شـروط و قیودی هم دارد: تعیین مـبیع و تعیین قیمت و تسـلیم و اظهـار مبـادله که یا قولی باشـد و عقـدی یـا عملا که معاطاتی باشـد. این واقعیت را با دیـد عرف، بیع می شود اسم برای مجموع این اموری که در تحقق معامله نقش دارد و چیزی که در تحقق یک ماهیت نقش داشت، جزء معنای آن ماهیت به حساب می آیـد. بنابراین حق هم به تحقق معامله نقش دارد و جزء معناست. داد و سـتد که می شود مسـبب، آن هم در تحقق معامله نقش دارد و این اموری که در تحقق نقش دارد، یک مرکبی است دارای اجزاء. ماهیتی که مرکب ذی اجزاء باشد، متصف به صـحت و فساد می شود. اگر اجزائش کامـل بود، صـحیح است و اگر نقش داشت، فاسـد. بنـابراین بحث صـحیح و اعم جا دارد همان طوری که محقق خراسانی که پس از شـرح جزء و شرط گفت: جزء تنها داخل در ماهیت نیست بلکه هر یکی از آن جزء و شرطی که در تحقق ماهیت دخل داشت، جزء مسما و جزء معناست.

پس اگر جزء و شـرط دخل در تحقق ماهیت دخالت داشت جزء مسـمی است اما اگر دخل در تشخص ماهیت نداشت در جزء زائد است و ضرری به مسما ندارد

ص: ۳۴۴

در بحث معاملات هم همین مطلب را می گوییم که هر جزء و شرطی که در تحقق معامله دخل داشت، جزء مسمای معامله هست که منظور از مسما اینجا یعنی معنای واقعی معامله است نه مسمای به اصطلاح عرفی. اما آن شرطی و جزئی که به تشخص معامله ربط داشت (تشخص یعنی یک وصف اضافی) داخل در مسما نیست. مثلا در بیع اگر گفتیم ماضویت یکی از شرائط است و دخل در صحت عقد داریم، می بینیم طبق ضوابط و معاییر که دخل در تشخص دارد بنابراین اگر ماضویت نباشد، به اصل مسما یعنی معنای حقیقی بیع، صدمه ای وارد نمی کند. اما قصد که جزء معانی معامله است، اگر شک در تحقق قصد بکنیم، شک ما برمی گردد به تحقق مسما چون قصد دخل به تحقق معامله دارد. محقق خراسانی در نهایت امر می فرماید: اگر فرض کردیم که بحث صحیح و اعم در معاملات جاری هست، ما می توانیم بگوییم که حق این است که معاملات ایضا وضع شده است برای معانی صحیحه (ایضا یعنی آن اشاره ای که کردم چون در بحث عبادات تصریح نداشت که عبادات وضع شده است برای معانی صحیح) می فرماید: حق این است که معاملات وضع شده باشند برای صحیح. امام خمینی می فرماید در صورتی که بحث صحیح و اعم جاری بشود، درست این است که معاملات وضع شده است برای معنای صحیح. دلیل بر این مطلب تبادر است که از معامله معنای صحیح تبادر می کند و تبادر علامت حقیقت است و جواب اشکالات هم داده ایم که معامله بر معامله ناقص هم استعمال می شود که جوابش این بود استعمال اعم از حقیقت است.

ص: ۳۴۵

اما جمع بندی: معیار صدق اسم در غیر این صورت عنوان صدق نمی کند و آثار متحقق نمی شود بر مبنای اعمی و صحیحی

اما جمع بندی ما این بود که صحیح و اعم بحثش بالاخره به این منتهی شد که صدق اسم یک واقعیت مسلم برای همه صاحبنظران است. بنابراین ما همین واقعیت مسلم قطعی را مورد توجه قرار می دهیم، می گوییم هر کجا که بیع مثلا صدق کند، آن معنای بیع است و صحیحی هم می گوید که صدق کند معنای بیع است و اعمی هم می گوید صدق کند معنای بیع است. اعمی نمی گوید که اگر بیع صدق نکند هم بیع است چون اعمی هم نیاز به این دارد که لفظ برای معنا به نحو حقیقی استعمال بشود و موقعی به نحو حقیقی استعمال می شود که صدق اسم بکند. معیار ما صدق اسم است و در غیر این صورت عنوان صدق نمی کند و اثار مترتب نمی شود هم بر مبنای اعمی و صحیحی. بحث صحیح و اعم به پایان رسید و بحث بعدی اشتراک است.

نکته اخلاقی

کسی که به نبوت رسول الله و امامت ائمه اهل بیت و امامت امام صادق اعتقاد دارد، این برایش همیشه میمنت دارد. و آنکه نحوست دارد، انحراف است برای همیشه هرچند از لحاظ معیشتی وضعش خوب باشد. سعادت و میمنت و خوشبختی همیشه در پرتو ولایت است. کسی پیش امام صادق گفت از نظر مالی دستم خالی است و سرمایه ندارم. امام فرمود: تو سرمایه داری، این ولایتت را بده و هر مقدار مال دنیا را بخواهی به تو بدهم ، گفت نه آن را به کل دنیا نمی دهم. پس معلوم است که سرمایه دار کسی است که اهل ولایت باشد. امام صادق سلام الله تعالی علیه می فرماید: «مَنْ بَرِئَ مِنَ الشَّرِّ نَالَ الْعِزَّ وَ مَنْ بَرِئَ مِنَ الْكِبْرِ نَالَ الْكَرَامَةَ وَ مَنْ بَرِئَ مِنَ الْبُخْلِ نَالَ الشَّرَف» (۱) کسی که از شر بیزاری کند، به عزت می رسد و کسی که از کبر و غرور بپرهیزد به کرامت می رسد. اینها قراردادی فرامعادلاتی است، این کار را بکنید، آن می رسد. و کسی که از بخل بپرهیزد به شرف می رسد. شرافت و کرامت و عزت از معانی است که تدرک و لا توصف و یک موهبتی الهی است که در اثر این مقدمات و این اسباب فراهم می شود.

ص: ۳۴۶

۱- (۲) .تحف العقول ، صفحه ۲۳۳.

اشتراک معانی در یک لفظ ۹۱/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

اشتراک معانی در یک لفظ

بحث اشتراک معانی در یک لفظ. یکی از مباحث الفاظ در اصول بحث اشتراک است. منظور از اشتراک، اشتراک لفظی است که اشتراک معنوی از قلمرو بحث ما بیرون است.

تقسیم اشتراک به اشتراک لفظی و معنوی

درباره اشتراک باید توجه کنیم که به طور کلی اشتراک به دو قسم است: ۱. اشتراک الفاظ در یک معنا. ۲. اشتراک معانی متعدد در یک لفظ. قسم اول عبارت است از ترادف که چند لفظ است و یک معنا. آنجایی که بحث از نزاع لفظی به میان می آید، همان اشتراک الفاظ متعدد در معنای واحد و یا در مورد ترادف است. قسم دوم عبارت است از اشتراک معانی متعدد در لفظ واحد که این اشتراک لفظی است در برابر اشتراک معنوی و این محور بحث ماست. در دو مرحله بحث می کنیم: مرحله اول آیا اشتراک به این معنا دارای واقعیت است و محقق شده است یا خیر؟ پس از که به نتیجه رسیدیم که اشتراک واقعیت دارد، در مرحله دو بحث می کنیم در مقام استعمال و کاربرد می شود از لفظ مشترک استفاده کرد به چه معنا و به چه صورت؟ که باید تحقیق بشود.

مرحله اول از بحث: آیا اشتراک به این معنا محقق شده است یا خیر؟

اما مرحله اول که محقق خراسانی در امر یازدهم مطرح می فرمایند به این عنوان الحق وقوع الاشتراک.

سه قول درباره تحقق اشتراک

ص: ۳۴۷

درباره تحقق اشتراک سه قول وجود دارد: قول اول امکان اشتراک معانی متعدد در لفظ واحد که این همان حد اعتدال است. قول دوم امتناع اشتراک معانی در یک لفظ که در حقیقت تفریط است. قول سوم وجود اشتراک معانی متعدد در یک لفظ که این رأی افراطی است. محقق خراسانی قول اول را اختیار فرموده می فرماید: الحق وقوع الاشتراک که منظور از امکان وقوعی است نه امکان ذاتی. امکان وقوعی آن است که از وقوعش محالی پیش نیاید و امکان ذاتی آن است که از وجودش محالی لازم بیاید.

سه دلیل بر اینکه اشتراک امکان دارد

پس از این که می فرماید اشتراک امکان دارد، سه دلیل برای این مدعا اقامه می کنند: ۱. نقل لغوی. لفظ مشترک در لغت نامه ها به نقل رسیده که مصداق بارز آن کلمه عین است برای باصره و جاریه و ذهب و اصل کل شئ و رأی لغوی درباره معنای

کلمات حجیت و اعتبار دارد.

حجیت قول لغوی

اگر اشکال کنید که ما در اصول خواندیم که قول لغوی حجیت ندارد، آن اشکال وارد نیست. اولاـ قول لغوی که معارض نداشته باشد و ترجمه معنا باشد و احتمال خلافی در کار نباشد، براساس فهم عرف یا سیره اهل لسان و اهل یک زبان حجیت و اعتبار دارد و ثانیا اگر قول لغوی موجب علم به معنا بشود یا موجب اطمینان به وضع لفظ بر معنا بشود، اعتبار دارد. البته در صورتی که موجب علم بشود که شکی در حجیت آن نیست و مصادیقش هم محدود و اندک است. اما اگر موجب اطمینان بشود، در حد زیادی خواهد بود و در صورتی که اطیمنان بیاورد، اعتبار دارد. اما تحقیق این است که قول لغوی از باب دید کارشناسی و از باب خبرویت اعتبار دارد و مؤید این مطلب این است که سیره محققان در ادبیات و فهم کلمات، مراجعه به لغت نامه هاست. بنابراین قول لغوی اعتبارش کامل است هرچند گفته ایم که در اصول قول لغوی را شیخ اشکال می کند اما خود شیخ در مکاسب و در تعریف بیع می گوید:« البیع کما فی المصباح مبادله مال بمال». دلیل دوم تبادر است. ما از یک لفظ می بینیم که چند تبادر می کند و این تبادر علامت حقیقت است و در تبادر شک نداریم و از کلمه عین این چند معنا متبادر است.

اشکال به تبادر که از یک لفظ چند معنا تبادر کند، کار مشکلی است

اشکالی که وجود دارد این است که لفظ و معنا و تبادر، همزمان هستند. استعمال لفظ یک استعمال است واراده یک معناست و تبادر هم همان مورد محقق می شود ولی تبادر چند معنا تصورش کار مشکلی است.

جواب اشکال

جوابی که داده می شود این است که اشتراک لفظی یک لفظ با وضع های متعدد برای معناهای متعددی وضع شده و ما آن لفظ را در برابر هر یکی از معناها که قرار بدهیم، آن معنا از آن لفظ تبادر می کند پس تبادرهای متعدد به عدد معنای متعدد است بنابراین تبادر هم دلیلیتش کامل و تمام است. اما دلیل سوم عدم صحت سلب. می بینیم لفظ مشترک از آن معانی صحت سلب ندارد و نمی توانیم بگوییم که باصره لیس بعین و این جزء وجدانیات است و عدم صحت سلب که همان صحت حمل است. اشکالی که اینجا بود این بود که ممکن است این لفظ به این معنا به شکل مجاز مشهور باشد و انس گرفته باشد و سلبش صحیح نباشد، جوابش این بود که همان طوری که انصراف بدوی و انصراف حاقی داریم، عدم صحت سلب هم به دو قسم بدوی و حقیقی تقسیم می شود. عدم صحت سلب در مجاز مشهور بدوی است اما پس از تصور و تصدیق می بینیم که این لفظ با این معنا ارتباط دارد و ارتباط وضعی و حقیقی ندارد و پس از درک ارتباط نزدیک بین لفظ و معنا، عدم صحت سلب می شود حقیقی. این سه تا دلیل را محقق خراسانی اقامه می کند و به این نتیجه رسیدیم که اشتراک معانی در لفظ واحد محقق است و وجود دارد و ادل دلیل بر وجود شیئ، واقعیت شیئ هست. می بینیم که اشتراک به این معنا واقعیت دارد و در قرآن هم آمده است مثل کلمه قرء که هم برای طهر به کار می رود هم برای حیض.

ص: ۳۴۹

ادله قول دوم که قائل به امتناع اشتراک بود

قول دوم که قائل به امتناع بود. گفته می شود که اشتراک چند معنا برای یک لفظ ممتنع است.

نقض غرض وضع که برای تفهیم القاء معنا هست

دلیل امتناعش این است که اخلال به غرض شکل می گیرد. غرض وضع تفهیم است که به آن می گوییم حکمت وضع، القاء معنا توسط لفظ برای مخاطب است. اگر یک لفظ چند تا معنا داشته باشد، مخاطب نمی تواند بفهمد که کدام یکی از این معناها مراد متکلم است و تفهیم صورت نمی گیرد. اخلال در فهم به وجود می آید. قرائن هم همیشه نیست و گاهی قرینه قابل فهم نباشد. در بعضی از موارد اگر اخلال به وجود بیاید کافی است که اینگونه موجب اخلال در غرض می شود. این اخلال غرض به تعبیر عقلی کلامی از باب نقض غرض، صدورش از مولای حکیم محال است چون نقض غرض است. بنابراین اشتراک معانی در یک لفظ واحد کار ناممکنی است

امکان ندارد چند معنا برای یک قالب لفظ باشد

مضافا بر اینکه لفظ قالب است برای معنا. یک لفظ از یک معنا بیشتر گنجایش ندارد. امکان نیست که یک لفظ را بر چند معنا قالب قرار دهیم. در نتیجه اشتراک معانی در قالب لفظ واحد محال است.

جواب محقق خراسانی

محقق خراسانی این استدلال را جواب داده است، می فرمایند: این استدلال درست نیست برای اینکه اولا اخلال به وجود نمی آید چون قرائن واضحه وجود دارد. در اصطلاحات و محاورات همان طوری که لفظ و معنا با هم هماهنگ است مثل قرائن حالیه و مقاله و مقامیه و اختلالی به وجود نمی آید به شهادت وجدان. مضافا بر اینکه اشتراک در حد اندک و ناچیز است. اشتراک یک عملیات فراگیر نیست که قسمت قابل توجه وضع الفاظ را فرا بگیرد. موارد محدودی است که در آن موارد محدود، مشکلی اگر به وجود بیاید، اختلال در محاوره نیست به دلیل قلت در وجود. ثانیا در فرضی که بگوییم معنا مبهم باشد و قرینه ای در کار نباشد، می گوییم احیانا اجمال مصلحتی دارد. برای متکلم مصلحتی است که کلام را در شکل اجمال بیاورد مثلا ـ زمینه مساعد نیست یا به غرض تحقیق یا به غرض دیگر اجمال آورده شود که خود اجمال هم مصلحتی است که در آن صورت اشکالی در کار نیست. مصلحت حاکم بر حکمت وضع است و تخصیص می زند حکمت وضع که پرسیده شد وصی پیامبر کیست؟ گفت من کان بنته فی بیته که طرف اهلیت نداشت که بگوید وصیه علی بن ابی طالب علیه السلام مجامله گفت من کان بیته فی بیته که هم به ابوبکر می خورد که بنت ابوبکر هست و هم به بنت رسول الله می خورد که بیت حضرت علی هست. پس از این که دلیل دوم را جوابش از بیانات محقق خراسانی استفاده کردیم، اصل استدلال به جایی نرسید

ص: ۳۵۰

اشکال: وجود اشتراک در قرآن یا بخاطر ذکر قرائن تطویل بلا طائل است یا مجمل است که هر دو با بلاغت قرآن منافات دارد

و یک اشکالی در همین مورد به چشم می خورد، اشکال این است که اگر چنانچه بگویید اشتراک و اجمال احیانا عیب ندارد، در قرآن باید قائل بشویم که اشتراک وجود دارد. اگر اشتراک وجود دارد از دو راه بیرون نیست: یا قرائن ذکر می شود که تطویل بلا طائل است و خلافت بلاغت است برای اینکه بلاغت آن است که خود کلمه معنایش را افاده کند و نیاز به توضیح کلمات اضافی خلاف بلاغت است و اگر قرائنی در کار نباشد، مجمل می ماند پس اشتراک در کلام الله اگر وجود داشته باشد، منافی با شأن و عظمت قرآن خواهد بود.

جواب اشکال

این اشکال را، جوابش را محقق خراسانی می فرماید: اجمال و اختلالی در کار نیست و تطویلی در کار نیست چون قرائن همه اش قرائن لفظیه نیست. قرائن حالیه هم تطویل نمی خواهد مثلاـ از حال از وضع و از موقعیت استفاده می شود مثلا کسی به گردش می رود می گوید شاهدت عینا که معلوم است یعنی چشمه ای را دیدم. ثانیا ممکن است اجمال غرضی داشته باشد و ادل دلیل بر صحت این مدعا که اجمال در کتاب الله هست و قطعا حکمتی هست که خدا در قرآن می فرماید مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهات (۱) و این متشابهات اجمال است پس اجمال در قرآن آمده است و ادل دلیل بر امکان شیء، وقوع شیء هست و در کتاب واقع شده است.

ص: ۳۵۱

۱- (۱) . سوره آل عمران، آیه ۷.

آیا متشابهات به معنای اجمال است؟

این قسمت دوم محقق خراسانی را گفته می شود که خالی از اشکال نیست چون متشابهات اجمال نیست اولاـ اجمال با متشابهات لغتا دو چیز است و ثانیا گفته می شود که متشابهات الفاظ معینه برای معانی معینه است اما فهمش مخصوص افراد خاصی است. چگونه شما بعضی از اصطلحات خاصی می دانید که اختصاص به افراد خاص مثلا بعضی از مصطلحات پزشکی که پزشک آن را آشنا هست اما برای عامه مردم متشابهات است. ثانیا در تفاسیر و نصوص، محکمات و متشابهات معنا روایی شده است. منه آیات محکمات که امیرالمؤمنین تا بقیه الله الاـعظم است و اخر متشابهات ثلاثه معروفه هست. این معنا شده است طبق روایات لذا ورود کلمه متشابهات در قرآن دلیل بر این نیست که لفظ مجملی در کتاب الله آمده باشد.

قول سوم

قول سوم: در حقیقت همان قول افراطی است که گفته می شود اشتراک واجب است برای اینکه معانی نامتناهی است و الفاظ محدود است و مواد الفاظ هیجده حرف است، از این حروف، الفاظ ترکیب شده است که محدود و مشخص است اما معانی نامحدود است. هر شیئ ای و هر واقعه ای و هر عملی معناست. هستی یعنی سلسله معانی. کائنات و موجودات یعنی معانی و الفاظ هم محدود پس می طلبد ضرورتا که لفظ معانی متعددی داشته باشد تا بتواند این معانی نامحدود را پوشش بدهد و الا مشکل عدم فهم معانی به وجود می آید و معنا بدون لفظ قابل فهم نیست و می شود زندگی جاهلانه و به معانی آگاه نباشیم. این استدلال این نتیجه را اعلام کرد که اشتراک واجب است اما محقق خراسانی می فرماید: این قول هم اساسی ندارد.

معنای نامتناهی و اصطلاحات آن

اولا قبل از اشکالات محقق خراسانی مطرح بکنیم، باید بدانیم که معنای متناهی و نامتناهی چیست؟ نامتناهی دو اصطلاح دارد: ۱. اصطلاح عرفی. ۲. اصطلاح عقلی. نامتناهی عقلی هم دو معنا دارد: ۱. نامتناهی مطلق . ۲. نامتناهی نسبی. اما پس از که این معانی نامتناهی را فهمیدیم تطبیق کنیم که منظور از نامتناهی کدام یک از این اقسام است؟ ادامه بحث جلسه آینده.

ادامه بحث امکان معانی متعدد برای لفظ واحد ۹۱/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث امکان معانی متعدد برای لفظ واحد

ادامه بحث درباره امکان معانی متعدد برای لفظ واحد که از آن به اشتراک تعبیر می شود. گفتیم سه قول به ثبت رسیده است و قول سوم این بود که اشتراک واجب است برای اینکه معانی نامتناهی است و الفاظ محدود است پس باید اشتراکی باشد که لفظ واحدی چند معنا در ضمن خود قرار بدهد تا آن نامتناهی در احاطه قرار گیرد و الا الفاظ نمی تواند بر معانی احاطه کند.

محقق خراسانی می فرماید قول وجوب اشتراک اساسی ندارد

محقق خراسانی می فرماید: این وجه اساسی ندارد. اما اولا: این مسلکی که ارائه شده است که اگر قبول کنیم، مستلزم محال می شود به این معنا که اگر گفتید معانی نامتناهی است، الفاظ متناهی احاطه کند بر نامتناهی این محال است چون متناهی نمی تواند بر نامتناهی احاطه کند. اگر گفته شود که واضع می تواند در اصل خدای متعال باشد و او که نامتناهی مطلق است پس مسلک ما مستلزم احاطه متناهی بر نامتناهی نیست بلکه نامتناهی مطلق هست و نامتناهی عادی که معانی باشد و اشکالی در کار نیست. اگر این توجیه مطرح بشود، باز هم اشکال دارد برای اینکه الفاظ در اختیار بشر است و خدا الفاظ را برای معانی استعمال نمی کند و استعمال کنندگان بشر هستند و آنها متناهی هستند و اشکال عود می کند که احاطه متناهی بر نامتناهی.

ص: ۳۵۳

اقسام نامتناهی به سه قسم است

لذا برای توضیح مطلب مناسب است اقسام نامتناهی را اشاره کنیم: نامتناهی به طور کلی سه قسم است:

قسم اول نامتناهی عادی

نامتناهی عادی که عادتا فراگیری کار ناممکنی است مثل کتاب که نوشتن کتاب یک عملی است اما اگر آغاز و فرجام و کمیتش را در نظر بگیریم، در قلمرو آمار نمی گنجد که از بدو تاریخ تا الان تا بلندای هستی این جهان چقدر می شود عدد کتاب که نامتناهی است. قسم دوم نامتناهی عقلی جدا از قیود مادی

قسم دوم نامتناهی عقلی جدا از قیود مادی به عبارت دیگر مجردات که گفته می شود کل مجردات نامتناهی است یعنی حدود ماده ندارد و محدودیت که در چارچوب عناصر مادی است ولی این موجودات که از این قیود بیرون است، از قید و حد آزاد است. که در این صورت ارواح و نفوس ناطقه می شود جزء نامتناهی.

قسم سوم نامتناهی مجرد که عبارت است از وجود مطلق

قسم سوم: نامتناهی مجرد عبارت است از وجود مطلق. که وجود مطلق یکی از خصوصیاتش این است که یک فرد است دیگر مشابه ای و طرف مقابل ندارد که احد و واحد است و حد و اندازه ای تصور نمی شود که امیرالمؤمنین در خطبه اول می فرماید «الَّذِی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَ لَا نَعْتٌ مَوْجُود». بنابراین نامتناهی به معنای کلمه که هیچ محدودیتی تصور نمی شود فقط یک مورد بیشتر نیست. مرحوم علامه مجلسی در مقدمه بحار می گوید مجرد نامتناهی فقط خداست. اما قسم دوم که مجردات بود، آن نامتناهی بودنش به اعتبار عدم قید مادی است نه به اعتبار اصل وجود که اصل وجودش در احاطه خداست و مخلوق است. ممکن است بگوییم ابدیت داشته باشد اما ابدیتش هم در احاطه خداست. اگر منظور از نامتناهی قسم اول باشد یعنی نامتناهی عادی، اشکال وارد است که انسان موجود متناهی است و بر نامتناهی احاطه کند، محال است. اما اگر نامتناهی قسم دوم باشد، می گوییم انسان که دارای نفس ناطقه است و حقیقتش روح است و جسم برای تشخص است و حقیقت انسان نیست بلکه حقیقت انسان نفس ناطقه و روح مجرد اوست و انسان هم می شود نامتناهی و اشکال رفع می شود. بنابراین اشکال احاطه متناهی بر نامتناهی می شود مبنایی. این اشکالی بود که محقق خراسانی نسبت به مسلک اخیر که قائل به وجوب اشتراک شده بود، فرموده بودند.

ص: ۳۵۴

جواب بعدی از اشکال

محقق خراسانی می فرماید: با معانی و وضع الفاظ برای معانی نامتناهی به مشکلی برنمی خوریم برای اینکه وضع الفاظ تعلق می گیرد به کلیات و کلیات متناهی است اما جزئیاتش را کار نداریم. به نحوی در موقع نیاز یک لفظی برایش تعیین می شود اما به طور کل الفاظ برای مفاهیم کلی وضع می شود مثال آن چهار عنصر اصلی حیوانات و نباتات و جمادات که لفظ وضع می شود برای یک معنا جمادات اما جزئیاتش در فراگیری لفظ کار نداریم و در مورد نیاز معنایی پیش می آید و لفظی و به مرور رفع نیاز می شود بنابراین مفاهیم کلی می تواند جوابگو باشد.

جواب سوم از قول به وجوب اشتراک

جواب سومی که محقق خراسانی از مسلک قائل به وجوب می دهد این است که بر فرض تسلیم و غمض عین از دو اشکال که گفته شد، می گوییم ما نیاز به لفظ مشترک نداریم بلکه یک باب دیگر دارد که ما را بی نیاز می کند و آن این است که می گوییم باب المجاز واسع و معانی نامتناهی را احاطه می کنیم. مخصوصا بر مبنای محقق خراسانی که مجاز علاقه نمی خواهد و هر کسی براساس ذوق خودش لفظی را بر معنایی به کار می برد. بعد از این امر به تامل می فرماید. وجه تامل این است که مشهور این است که مجاز بابش محدود است و علائق و قرائن می خواهد و استعمال مجاز آزاد نیست و باید طبق علائق باشد پس آن هم به حدی خاصی کمک می کند و وسیع نیست که همه را پوشش بدهد.

ص: ۳۵۵

دو نکته

سید الاستاد (۱) دربـاره این مسـلک دو نکته لطیفی را بیـان می کنـد: نکته اول این است که معانی نامتناهی با واقع تطابق نمی کنـد برای اینکه معانی که ما برمی خوریم در قلمرو زنـدگی انسان، وابسـته به نیاز و درک و فهم و احاطه انسان است و اما آن معانی که از حوزه احاطه و زنـدگی و حـد نیاز انسان بیرون باشد، آن وجود ندارد و آن مقداری که در قلمرو زندگی طبق نیاز انسان وجود دارد، آن مقدار محدود است و آنکه از قلمرو بیرون است، یک تصور محض است. برای آن معانی که از قلمرو و اسـتفاده انسـان بیرون است، اگر وضع فرض کنیم اولاـ یک تصور است و ثانیا لغو است برای اینکه نیاز نیست و حکمت وضـع تفهیم و تفهم است و آنجـا تفهیم و تفهم نیست. نکته دوم معانی از قسم اول باشـد که نامتناهی عادی باشـد نه قسم دوم و سوم می فرمایـد: تحقیـق این است که در همین حـد الفـاظ هم نامتنـاهی است. هر قـدر ترکیبـات انجـام بدهیـد از جـا به جـا کردن حروف، حـدی معینی نـدارد و انتها نـدارد و این که نمی توانیـد انتها برایش پیـدا کنید الفاظ هم همینطور است که با جا به جا کردن انتهـا نـدارد. همـان گونه که معـانی نامتنـاهی عـادی است، الفاظ هم نامتناهی عادی است پس احاطه متناهی بر نامتناهی نیست. آنچه که از این بحث نتیجه گرفته می شود این است که اشتراک امکان دارد و واقعیت دارد ولی قول به امتناع و قول به وجوب اساسی نـدارد. بنـابراین در اصـل اشـتراک و تحقق اشتراک معـانی در الفـاظ اختلافی وجود نـدارد بین اربـاب ادب و بلاغت و می توانیم بگوییم مورد تسالم ارباب بلاغت است.

۱- (۱) . مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۷۵.

منشأ اشتراک الفاظ چیست؟

نکته تکمیلی: منشا اشتراک چیست؟ طبیعت لفظ این است که لفظ واحد هست و معنای واحد و این یک امر خلاف طبیعت وضع، به چه دلیل و چه عاملی پدید آمده است؟

گفته می شود دو منشأ دارد

گفته می شود دو منشا دارد. منشا اول عبارت است از تلاقی لغت ها و وضع های مختلف. در هر منطقه ای و هر قومی وضعی بوده است که به عنوان یک ضرورت وجود داشته و قوم دیگر هم وضع و معنایی بعد از که ارتباط و تلاقی به وجود آمده و بدوی متمدن شده و اهل قری و قصوات شهرنشین شده یا دو شهر با هم ارتباط پیدا کردند و کلمات مختلط شد در نتیجه یک طائفه مثلا عین را وضع کرده بود برای باصره و قوم دیگر عین را وضع کرده بود برای عین جاریه، این دو گروه از مردم که با هم در یک منطقه ارتباط برقرار کردند، نتیجه این شد که لفظ واحد معانی متعدد دارد و این می شود مشترک که تحقیق های دقیق تاریخ بیان هم منشا اشتراک را همین اعلام می کند. منشا دوم گفته می شود که ممکن است واضع یک لفظ را برای یک معنا وضع کرده ولی بعد نسیان کرده .

منشأ جزئی دیگر

و یک منشأ جنبی یا جزئی را هم می توانیم اضافه کنیم که بعضی از افراد به جهت رعایت اختصار بگوید این لفظ که به این معنی استعمال کردیم برای معنای دیگر هم باشد و عیبی ندارد. اما مرحله دوم که در کفایه الاصول عنوان دوازدهست که استعمال لفظ مشترک در اکثر از یک معنا در یک استعمال جائز هست یا جائز نیست؟ که هم آثار علمی دارد و هم آثار عملی و محور اصلی بحث اشتراک این مرحله دوم است.

ص: ۳۵۷

استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی ۹۱/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی

موضوع بحث ما مرحله دوم اشتراک که عبارت است از استعمال لفظ مشترک در اکثر از یک معنا. مرحله اول ثابت شد که لفظ برای بیشتر از یک معنا وضع شده باشد، هم امکان دارد و هم واقع شده. در مرحله دوم در این جهت بحث می شود که آیا لفظ مشترک در استعمال واحد برای بیشتر از یک معنا امکان استعمال دارد یا ندارد؟ این بحث را مرحوم صاحب فصول درکتاب الفصول (۱) مفصل بحث کرده است که محقق خراسانی همان مبحث را در کفایه الاصول آورده با مختصر تصرفی و تقطیعی.

در این استعمال ۴ صورت تصویر می شود

شرح بحث: درباره استعمال لفظ در اکثر از یک معنا چهار صورت تصویر می شود: صورت اول این است که لفظ استعمال بشود در یک جامع و آن جامع افراد متعددی را دربرگیرد منتها یک واسطه هست که به جامع تعلق گرفت و جامع در ضمن خودش افراد متعدد را گنجاند. در مثال لفظ عالم استعمال بشود برای مسمای عالم و این مسما، عالم های متعدد را تحت پوشش قرار بدهد که بشود استعمال لفظ در اکثر از معنا.

تحقیق این است که این مورد بحث ما نیست

تحقیق این است که این گونه استعمال مقصود ما در این بحث نیست. ما استعمال در جامع را دنبال نمی کنیم. صورت دوم: استعمال لفظ در معانی متعدد به نحو بدلیت مثل استعمال نکره که می گوییم «رجل» صدق می کند به هر فردی که تحقق خارجی داشته باشد علی البدلیه که اینجا هم استعمال در افراد متعدد به حساب می آید ولی حقیقت این است که این صورت هم مورد بحث ما نیست و از استعمال لفظ در معانی کثیره بیرون است. صورت سوم: استعمال لفظ در مجموع از معانی مثل صیغه جمع اکرم هؤلاء الرجال مثلا ده نفر موجود هست.

ص: ۳۵۸

۱- (۱) . الفصول الغرویه ، صفحه ۵۳ تا ۵۵.

سه صورت اول مورد بحث ما نیست

این صورت هم مورد بحث ما نیست.

اما صورت چهارم

صورت چهارم: یک لفظ در یک استعمال با اراده مشخص متکلم به بیشتر از یک معنا به نحو مستقل استعمال بشود. مثلا لفظ در یک آن، دو معنا را به نحو مستقل متکلم اراده کند و لفظ دلالت کند. آیا چنین چیزی ممکن هست یا ممکن نیست؟

محقق خراسانی و صاحب فصول می فرمایند: چهار قول وجود دارد

مرحوم صاحب فصول و محقق خراسانی می فرمایند در مسئله چهار قول وجود دارد:

قول اول عدم جواز عقلا مطلقا

قول اول عدم جواز عقلا مطلقا. جائز نیست که لفظ واحد در آن واحد برای معانی متعدد استعمال بشود عقلا و مطلقا چه در جمله های ایجابیه باشد یا سلبیه، در کلمات مفرده باشد یا تثنیه و جمع. برای اینکه مبنای مشهور در استعمال، القاء معنا توسط لفظ بود و وضع عبارت بود از تخصیص لفظ به معنا یا به تعبیر محقق خراسانی «نحو اختصاص» و هویت اعتباریه بین لفظ و معنا یعنی آن لفظ این معناست و این معنا این لفظ است. بنابراین در استعمال به تعبیر محقق خراسانی لفظ وجه معناست و فانی در معناست. دلیل بر این مطلب سرایت حسن و قبح معنا بر لفظ هست. مثلا از لفظ استعمار بدمان می آید در حالی که معنای لغوی آن آباد کردن است ولی چون معنای واقعی آن تسلط و در بند کشیدن مردم هست از سوی قدرتهای استکباری، این لفظ موجب تنفر است و قبیح شده. و حسن معنا هم سرایت می کند به حسن لفظ مثلا کلمه حوزه که معنای لغوی آن چیزی که در اداره و قلمرو باشد اما پس از که معنایش شد حوزه علمیه و حوزه علوم آل البیت آن حسن معنا سرایت می کند به حسن لفظ. در ادامه می فرماید: در یک آن کسی بگوید «جئنی بعین» و همان آن هم عین باصره و هم عین جاریه اراده بشود مستقلا، امکان ندارد و موجب خلف می شود که در واقع یک لفظ هست و معنا قالب برای آن معناست و این یک قالب در آن واحد برای دو شئ موجب خلف و محال است. محقق خراسانی اینجا می فرماید اگر ما بگوییم در آن واحد می شود یک لفظ چند معنا را پوشش بدهد در حالی که فانی در معنا هست، لازمه اش این می شود که «اصبح واحد اثنین و لا یستقیم الا فی احول العینین» می گوید این درست نمی شود مگر اینکه بگوییم یکی دو تاست چون واقع یکی است و یکی دو تا نمی شود مگر اینکه احول باشد. بنابراین استعمال یک لفظ در اکثر از یک معنا محال است عقلا که صاحب فصول می گوید لفظ طبق وضع که تخصیص معنا به لفظ هست، در یک معنا حصر شده و امکان ندارد که بر معنای دیگر را دلالت کند. آنچه حقیقت همین نظریه است و محققین هم همین رأی را تایید می کنند و رأی درست و صحیح هم همین خواهد بود بر حسب قواعد.

قول دوم قول صاحب معالم است که در تثنیه و جمع جایز است ولی در مفرد جایز نیست

قول دوم از صاحب معالم الاصول مرحوم عاملی (۱) می فرماید: استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نیاز به تفصیل دارد به این ترتیب که استعمال در بیشتر از یک معنا در صورتی جائز است که لفظ تثنیه و جمع باشد اما در لفظ مفرد جائز نیست. دلیل بر این مطلب: لفظ مفرد برای معنای واحد که وضع شده است، مقید به قید وحدت هست و قید وحدت جزء موضوع له هست. معنای اختصاص به یک واحد این است که قید وحدت جزء موضوع له هست. اگر این را از معنای واحد بیرون ببرید و به بیشتر از معنای واحد استعمال کنید، لفظ موضوع در کل به جزء آن معنا استعمال شده است. کل دو جزء داشت: معنا و وحدت پس از که وحدت رفت، استعمال لفظ در جزء می شود و از باب قرینه جزء و کل استعمال می شود مجازی. اما تثنیه و جمع قید وحدت ندارد و تعدد در ضمن تثنیه و جمع وجود دارد. خود تثنیه و جمع بر تعدد دلالت می کند پس می شود معانی متعددی را از لفظ واحد اگر تثنیه یا جمع بشود اراده کنیم. پس مدعا به اثبات رسید که استعمال لفظ واحد در بیشتر از یک معنا در الفاظ تثنیه و جمع جائز است اما در الفاظ مفرد جائز نیست.

اشکالات این قول

محقق خراسانی می فرماید: این قول اساسی ندارد و این استدلال قابل التزام نیست: اولا لفظ که مفرد هم باشد برای طبیعت معنا وضع شده است و قید وحدت جزء موضوع له نیست. هیچ واضعی در وضع وحدت را در تصور و در موضوع له نمی گنجاند. وحدت و تثنیه و جمع از اوصاف و عوارض است نه از حقیقت وضع. اگر کسی ملتزم بشود که وحدت جزء موضوع له هست، استعمال لفظ مفرد در غیر مفرد اصلا جایز نیست چون استعمال می شود استعمال در معنای متضاد به این صورت که اگر وحدت قید باشد، موضوع له بشرط شئ هست و معنای کثرت به شرط لا و به شرط عدم وحدت است و ماهیت بشرط شئ با ماهیت بشرط لا، متباینین و متضادین هست و اصلا ممکن نخواهد بود تا بگویید قید وحدت را برداریم مجاز می شود. چون استعمال احد المتباینین علی الاخر من المحالات. از باب مثال نمی شود که جهل را به معنای علم بکار ببرید که دو تا معنای متباین به جای دیگر استعمال نمی شود. اما تثنیه که صاحب معالم فرمود که در تثنیه ظرفیت وجود دارد و قید وحدت نیست، گفته می شود اولاـ در تثنیه لفظ برای معنای متعدد به کار نمی رود بلکه دو فرد از یک معناست. در حقیقت تثنیه به یک معنا استعمال می شود مثلا بگویید جئنی بعینین که دو عین جاریه می خواهد نه عین باصره و و عین جاریه. پس تثنیه هم در یک معنا بکار می رود و در حقیقت تکرار است. مثلاـ عینان که عین و عین هست. اگر اشکال کنید که در معانی اجسام و اشیاء همین است اما در معانی ذوات یا اعلام شخصیه مثلا می گوییم اکرم زیدین که این دو نفر از یک حقیقت که نیست، جوابش این است که زیدان در حقیقت تاویل برده می شود به مسما. زیدان یعنی دو مسمای زید که از یک سنخ و یک معنا هست و منظور از آن شخص زید نیست. می فرمایداگر فرض کنید که تاویل را قبول نکنید، حقیقت این است تثنیه از باب استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا نیست بلکه هیئت تثنیه وضع شده برای متعدد و این معنای متعدد در حقیقت یک معنا برای تثنیه هست. این هیئت مخصوصه (تثنیه) معنای خاصی دارد که دو فرد هست که استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا نیست. اگر هم بگوییم بیشتر از یک معنا هست و قید وحدت و عدم قید وحدت کارساز هست، می گوییم قید وحدت در تثنیه هم هست به این صورت که قید وحدت در دو تا که باید منحصرا در دو تا باشد. پس تثنیه هم فقط برای دو معنا بکار برود و اگر دو تای دیگر را در نظر بگیریم، قید وحدت در تثنیه مانع می شود. اما جمع که خارج از بحث ماست که وضع شده است برای معنای مجموع

و آنجـا اراده معنا فردا فردا نیست بلکه در جمع معنا من حیث المجموع دلالت می کنـد و بحث از اسـتعمال یک لفظ در معانی متعدد مسـتقلا نیست. بنابراین استدلال صاحب معالم مبنی ب راینکه جائز است استعمال لفظ در اکثر از یک معنا در تثنیه و در جمع و در مفرد جائز نیست، به اثبات نرسید. پس حقیقت این است که لفظ واحد در بیشتر از یک معنا عقلا جائز نیست.

۱- (۲) . معالم الاصول ، صفحه ۳۹.

بحث درباره نقل اقوال نسبت به استعمال لفظ مشترک در بیشتر از معنی واحد در یک استعمال ۹۱/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث درباره نقل اقوال نسبت به استعمال لفظ مشترک در بیشتر از معنی واحد در یک استعمال

ادامه بحث درباره نقل اقوال نسبت به استعمال لفظ مشترک در بیشتر از معنای واحد در یک استعمال. قول اول محقق خراسانی فرمود که این استعمال عقلا ناممکن است. قول دوم صاحب معالم فرمودند که این استعمال در لفظ مفرد جایز نیست و در تثنیه و جمع جایز است.

اشکال محقق خراسانی به رأی صاحب معالم که قید وحدت تثنیه هم شکسته می شود

محقق خراسانی درباره رأی و نظر صاحب معالم اشکالاتی داشت که قسمت آخر این بود که تثنیه و جمع اگر در بیشتر از یک معنا استعمال شود به این صورت است که منظور از «جئنی بعینین» دو عین جاریه و دو عین باصره باشد، به اشکالی که در استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا در لفظ مفرد داشتیم به اینجا برمی خوریم به این صورت که تثنیه هم بر مبنای شما قید وحدت دارد. یک هیئت تثنیه وضع شده برای دو فرد تنها. اگر این را به چهارتا به کار ببریم می شود بیشتر از یک معنا در تثنیه و همان قید وحدت که در مفرد بود، قید تثنیه هم در تثنیه هست پس باید قید تثنیه را کنار بگذاریم و یک تثنیه ای که برای دو تا بود، برای چهار تا بکار ببریم. پس اگر تثنیه را در بیشتر از معنای واحد بکار ببریم دو تا جاریه و دو تا باصره و این استعمال بیشتر از یک معنا قید وحدت را از بین می برد و استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له می شود.

ص: ۳۶۱

اما جمع را محقق خراسانی چیزی تعرض نمی کند

اما درباره کلمه جمع، محقق خراسانی چیزی تعرض نکرده اما در مقدمه بحث اشاره شد که بحث استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا به حیث مجموعی نیست و به نحو مستقل و تک تک افراد اراده می شود ولی در جمع استعمال به نحو مجموعی است. یک متکلم با لفظ جمع یک مجموعه را اراده می کند و لفظ واحد یک معنای واحد دارد که عبارت است از مجموع.

اما قول میرزای قمی: اختصاص لفظ به معنی توقیفی است، عرفا جایز نیست گرچه عقلا ممکن است

قول سوم محقق قمی صاحب قوانین می فرماید: اختصاص لفظ برای معنا توقیفی است. توقیف دو مرحله دارد: ۱. توقیف الهی است که توقیف حقیقی است. ۲. توقیفی اعتباری است و از سوی واضع و قراردادها پیش عقلاء معتبر است. قرارداد این است که این لفظ برای همین معنا باشد فقط و لا غیر. این توقیف در هاله وحدت یعنی در پوشش وحدت یعنی یک لفظ و یک معنا هست و این لازمه توقیف است که از آن تعبیر می شود وضع در حالت وحدت. بنابراین استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا عرفا جایز نیست هرچند عقلا کار ناممکنی دیده نمی شود. عرف یعنی عرف ادبیات و بلاغت. بنابراین لفظ در مقام استعمال هرچند لفظ مشترک باشد، در یک استعمال یک معنا را دربرمی گیرد و لا غیر.

جواب محقق خراسانی وحدتی که از لوازم وضع است جزء معنی موضوع له نیست و در این صورت محدودیتی ایجاد نمی کند

ص: ۳۶۲

محقق خراسانی در این رابطه جوابی را که از مسلک صاحب معالم داده است، اینجا هم همان جواب را اشاره می کند که آن وحدتی که از لوازم وضع باشد، جزء معنای موضوع له نیست و اگر جزء معنای موضوع له نبود، هیچ محدودیتی در استعمال ایجاد نمی کند. بنابراین یک لفظ می تواند در بیشتر از یک معنا استعمال بشود، هرچند وضع اصلی اش در حال وحدت بوده. علی التحقیق وحدت سه قسم است: ۱. وحدت مفهومی مثل مفهوم رجال در برابر مفهوم نساء که این وحدت مفهومی و با کثرت معنا منافات ندارد. ۲. وحدت حقیقی که عبارت است از وجود خاص برای شئ موجود که در اصطلاح فلسفه خوانده اید «الشئ ما لم یتشخص لم یوجد» این تشخص وحدت حقیقی است. یعنی اگر شئ یک تشخصی به خود نگیرد، موجود نمی شود. منظور از این وحدت تشخص است و این وحدت با کثرت منافات ندارد. ۳. وحدت بشرط شئ که همین وحدتی است که صاحب معالم فرمود یا در استعمال لفظ ادعاء می شود که لفظ وضع شده باشد برای یک معنا با قید وحدت که وحدت جزء معنای موضوع له باشد.

سوال و جواب: بشرط شئ به شرط وحدت است و بشرط لا به شرط عدم وحدت است یعنی وحدت قید نیست و هم وحدت را می گیرد و هم غیر وحدت را. منتها دو ماهیت تحت عنوان ماهیت بشرط شئ و ماهیت بشرط لا متباینین است. در اینجا استعمالش اگر وحدت قید ماهیت شد، در صورتی که ماهیت دیگری را در نظر بگیریم که قطعا خود ایشان می گوید که جائز است استعمال مجازا، ما می گوییم محال است چون بین الماهیتین تباین واضح. بنابراین به این نتیجه رسیدیم که فرمایش محقق قمی تطبیق می کند به وحدت قسم دوم که تشخص باشد که در حال وحدت، لفظ برای معنا موجود می شود که آن وحدت به معنای تشخص است و آن اصلا منافی با کثرت نیست. قول محقق قمی هم شرح داده شد اما به اثبات نرسید.

ص: ۳۶۳

قول چهارم جواز استعمال در اکثر از یک معنی در قضیه سالبه ولی در موجبه جایز نیست

قول چهارم: جواز استعمال در اکثر از یک معنا در قضیه سالبه و عدم جواز در اکثر از یک معنا در قضیه موجبه. این قول را صاحب فصول (۱) نقل می فرماید. شرح این مسئله را محقق خراسانی تعرض نفرموده است و محشی ها مخصوصا استادنا العلامه شیخ صدرا می فرماید: عدم تعرض برای این است که این قول از وهن و بی بنیادی معلومی برخوردار است و نیاز به تعرض و اشکال ندارد.

اما جوابش سلب تک تک معانی فردا مستقلا نیست

گفته می شود این قول بر این اساس است که سلب فراگیر است و فراگیری سلب نسبت به افراد منفی از گستردگی و فراگیری بیشتری برخوردار است مثلا بگوید «ما رأیت عینا» که در یک استعمال تمام عینها باصره و جاریه و ذهب و غیره را شامل می شود و اما اگر ایجابی باشد باید هر یکی از افراد هر لحاظ شود و تصور بشود و متعلق فعل قرار بگیرد مثلا «رأیت عینا» و از عین اراده کند بیشتر از یک معنا، باید تک تک آنها را لحاظ و قصد کند. اما جوابش این است که در سلب، سلب تک تک معانی و فردا فردا نیست بلکه سلب مجموع است. ما در استعمال می گوییم لفظ به بیشتر از یک معنا فردا فردا و استقلالا در یک استعمال به کار گرفته شود اما سلب در یک استعمال یک مجموعه را من حیث المجموع کنار می گذارد که این استعمال استقلالی نیست و ربطی به بحث ما ندارد. چهار قول گفته شود و قول محقق خراسانی از سلامت و متانت برخوردار است و سه قولی که خلاف رأی و نظر ایشان بود، به اشکالاتی برخورد کرد.

۱- (۱) . الفصول الغرویه، صفحه ۵۳ تا صفحه ۵۵. ۲. اجود التقریرات ،جلد ۱ ، صفحه ۵۱.

محقق نائینی می فرماید: این استعمال جایز نیست چون جمع بین لحاظین در آن واحد است و درست نیست

محقق نائینی (۱) می فرمایـد: اسـتعمال لفظ در بیشتر از یک معنا جائز نیست برای اینکه در موقع اسـتعمال، متکلم هر دو معنا یا چنـد معنا بایـد لحاظ کنـد. در یک آن که یک لفظ برای چند معنا بکار می رود در همان آن چند لحاظ باید همزمان صورت بگیرد و این جمع بین لحاظین در آن واحد درست نیست و جمع بین مثلین می شود. این کار ناممکنی است.

نظر سید الاستاد در مورد جمع بین لحاظین می فرماید ذهن و صدر انسان سعه دارد و تعدد لحاظین امکان دارد

سید الاسـتاد می فرماید: این فرمایش شـیخنا العلامه عجیب عجیب. برای اینکه نفس ناطقه از وسعت و قدرت فوق العاده بالایی برخوردار است و سعه ذهن یک وسعتی است که عادتا لا یتناهی است و دو لحاظ برای ذهن در آن واحد هیچ مشکلی ندارد. مثلاـ انسـانی که یـک قضـیه حملیه درست می کنـد، در آن واحـد، موضوع و محمول و نسـبت را لحاظ می کنـد و اجتماع دو لحاظ آنگاه ناممکن است که لفظ باشد و یک معنا و در صورتی که لفظ باشد و چند معنا، تعدد لحاظ مشکلی ندارد.

سوال و جواب: ایشان می فرماید دو لحاظ معنا در ذهن امکان ندارد، در لفظ را کار نداریم. سـید الاستاد می فرماید: در ظرف ذهن دو تـا لحاظ گنجایش دارد و مثال می زنـد تصور موضوع و محمول و نسـبت در یک آن. سـید الاسـتاد می فرمایـد: رأی محقق خراسانی درست است اما طبق معنای مشـهور در وضع که اختصاص لفظ برای معنا باشـد اما براساس مبنای ما مسـئله غیر از این است.

۱- (۲) ۳. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۷۹.

بحث تکمیلی در استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنی ۹۱/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

بحث تکمیلی در استعمال لفظ مشترك در بیشتر از یك معنی

بحث تکمیلی درباره استعمال لفظ مشترك در بیشتر از یک معنا. اقوال را گفتیم

قول مرحوم نائینی که دو لحاظ پیش می آید

و رأی و نظر محقق نائینی هم یادآور شدیم که می فرمایند: درباره استعمال لفظ مشترك برای بیشتر از یك معنا دو لحاظ علی الاقل لازم است و در ذهن لحاظ های متعدد در آن واحد جمع نمی شود و این جمع بین مثلین یا ضدین است و ممکن نیست بنابراین استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا وجهی ندارد و عقلا ناممکن است. رأی ایشان همان رأی محقق خراسانی است منتها مسلك فرق می کند. بعد از این یادآور شدیم

سوال و جواب: یک لفظی را بخواهیم در دو معنا بکار ببریم، در عالم ذهن آن معانی را باید تصور کنیم که آن تصور لحاظ است و لحاظهای متعدد در یک آن باید صورت بگیرد که این می شود اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین علی المبانی و این محال است.

سید الاستاد فرمود ذهن وسعت دارد هر قدر لحاظ باشد تصور می کند این جایی که یك لفظ و یك معنی باشد اما معانی متعدد باشد لحاظ متعدد عیبی ندارد.

سید الاستاد فرمودند که تعدد لحاظ نسبت به معانی متعدد در ذهن هیچ مانعی ندارد. ذهن وسعت و قدرت فراگیر دارد و هرقدر معنایی که بخواهید ذهن تصور می کند. اشکال آنجا خواهد آمد که یك معنا و یك لفظ باشد که لحاظ های متعدد جا ندارد اما اگر معنا متعدد بود، لحاظش هم متعدد است و مشکلی در کار نیست.

ص: ۳۶۶

سوال و جواب: اشکال استعمال لفظ نیست. آن استعمال لفظ در یک معنا که یك لفظ قالب برای یك معناست آن حرف محقق خراسانی است که یک لفظ مرآه و قالب برای یک معناست و دو معنا در یك لفظ نمی گنجد. اما محقق نائینی می گوید معنای متعدد را تصور می کنید و این تصور لحاظ است. دو معنا را که تصور می کنید، دو لحاظ در ذهن می شود و دو لحاظ در آن واحد در ذهن ممکن نیست. جواب این است که سید الاستاد و بعضی از اعاظم دیگر فرمودند که ذهن این ظرفیت را دارد که لحاظ های متعدد را داشته باشد که مثالش تصور موضوع و محمول و نسبت که ذهن تصور می کند و یک قضیه در خارج اعلام می کند.

سید الاستاد می فرماید فرمایش محقق خراسانی درست است که لفظ قالب یك معنی است بر مبنای مشهور نه بر مبنای ما

مرحوم سید الاستاد (۱) می فرماید: فرمایش محقق خراسانی درست است که یک لفظ قالب برای یک معناست و معنای متعدد در یک قالب نمی گنجد. اما براساس مبنای مشهور در وضع که تخصیص لفظ به معنا یا نحو اختصاص که تعبیر محقق خراسانی بود، بر این مبنا درست است و انشاء هم ایجاد معنا به توسط لفظ باشد و چند معنا توسط یک لفظ به طور مستقل در آن واحد قابل ایجاد نیست. اما بر مبنای ما که وضع عبارت است از التزام و تعهد به این معنا که هر کسی که لفظی را برای معنایی استعمال می کند، التزام دارد که لفظ خاصی را برای معنای مخصوصی به کار ببرد و یک نوع قرارداد الزامی که هر موقع معنای خاصی را اراده کنیم، لفظ مخصوصی را بکار می بریم. بر مبنای ما لفظ می شود علامت برای معنا که بعضی از صاحبنظران دیگر هم گفته اند. پس از که گفتیم لفظ علامت برای معنا هست مانعی دارد که یک علامت برای چند چیز باشد. بنابراین نه تعدد معنا موجب تعدد لحاظ می شود و نه فانی در معنایی وجود دارد بلکه علامت است و نشان می دهد که این معناها را توجه کنید. بنابراین استعمال لفظ در اکثر از یک معنا درست و صحیح است. برای تایید این مطلب محقق اصفهانی (۲) می فرماید: انشاء قصد ثبوت معنا به واسطه لفظ است و اگر معنای انشاء قصد ثبوت معنا به واسطه لفظ باشد که با واقع هم تطبیق می کند، استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا عقلا کار ناممکنی نیست از باب فانی و مفنی نیست بلکه قصد ثبوت معنا توسط لفظ هست که یک لفظ را می گوییم و قصد می کنیم چند معنا را و قصد هم می تواند چند معنا را فرابگیرد و ثبوت آن توسط یک لفظ را قصد کنیم، مانع عقلی ندارد.

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۸۰.

۲- (۲) ۲. نهایه الدرایه ، جلد ۱ ، صفحه ۶۸. ۲. تهذیب الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۳۶.

نظر امام خمینی این است که قالب ادبیات منع دارد اما در عالم معنی اشکالی ندارد

امام خمینی می فرماید: استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا عقلا هیچ مانعی ندارد ولی از لحاظ ادبیات ممکن است که اشکال داشته باشد. ایشان می فرماید: تصور معنا یا لحاظ معنا جزء علم به آن معنا چیز دیگری نیست و در عالم ذهن انسان می تواند تصور کند یعنی علم تصوری و علم هم که وسعت دارد و علم به معانی متعدد تعلق می گیرد و اشکالی ندارد و منع عقلی ندارد و منع فقط در قواعد ادبیات است که در این صورت استعمال می شود مجازی.

تحقیق این است که کلام همه بزرگان صحیح است

تحقیق این است که فرمایش محقق خراسانی درست است حتی فرمایش محقق نائینی هم درست است. تصور معنای متعدد از لفظ واحد در آن واحد، آن فلسفی دقیق عقلی کار ناممکنی است که محقق خراسانی می فرماید و اما در تصور در آنات پشت سر هم که آن آنات آنقدر با هم نزدیک است در ذهن که گویا تصور واحدی تلقی می شود مثلا تصور موضوع و محمول و نسبت با دقت فلسفی در سه آن است اما با یک مقدار اغماض و تسامح عرفا گفته می شود یک تصور لذا آن اشکالی که محقق خراسانی دارند مربوط می شود به آن دقت فلسفی که هیچ چیزی غیر از یک معنا نگنجد. اما آن که سید الاستاد یا امام خمینی یا محقق اصفهانی می فرمایند این است که ذهن در یک عمل ذهنی که لفظ را برای معنا بکار می برد، همان عمل ذهنی یک تصور است و آن تصور می تواند چند معنا را تصور کند هرچند از لحاظ دقت فلسفی آناتی است اما یک عمل تصوری است و آن آنات دقیق کنار هم در یک عمل تصوری جمع شده و تفکیکش از نظر عرف و اصول بدور است و می شود یک امر دقیق فلسفی. بنابراین رأی محقق خراسانی براساس دقت فلسفی درست است اما رأی عده ای از اعاظم که امکان کاربرد لفظ در معانی متعدد در یک تصور درست است، از این جهت است که منظور از تصور یک عمل تصوری است و یک فعل تصوری است و در یک مرحله از تصور این معانی متعدد پوشش داده می شود و یک تصور به حساب می آید و برای استعمال لفظ برای معنا گفته می شود که یک تصور است و در آن تصور چند معنا گنجانده شده است. نتیجتا استعمال لفظ در معانی متعدد درست است و قابل تصور است هرچند که اگر تصور را آن واحد فلسفی بگیریم، به مشکل برمی خوریم اما حقیقت این است که منظور از تصور آن آن واحد فلسفی نیست بلکه عبارت است از یک عمل تصوری که آن یک عمل تصوری می تواند چند معنا را پوشش بدهد. این نتیجه تحقیق و جمع بین اقوال.

ص: ۳۶۸

سوال و جواب: این قسمت از بحثها بحث های علوم پایه و مبانی است. در مرحله استنباط دید عرفی باید باشد اما پایه ها دقت عقلی هم دارد.

سوال و جواب: رأی محقق نائینی هم روشن شد که اگر منظور از تعدد لحاظین در آن واحد دقیق فلسفی باشد، محال است اما ما گفتیم تصور در اصول و عرف و معنای ادبیات و بلاغت تصور یک عملی است که اختصاص دارد به معنایی را برای لفظ اعلام کند که این عمل تصوری آن واحد نیست و ممکن است آناتی باشد که در عرف می شود یک عمل تصوری.

نکته تکمیلی که قرآن ۷ یا ۷۰ بطن دارد

یک تتمه: محقق خراسانی می فرماید که اخباری وارد شده است که قرآن هفت یا هفتاد بطن دارد که در ابتدا توهم می شود که استعمال لفظ در معانی متعدد است.

دو جواب

در این رابطه ایشان دو جواب می دهد: جواب اول: ممکن است از لفظ قرآن یک معنا اراده شود و معانی دیگر مقارن و هم زمان در ذهن قاری و مفسر خطور کند که آن دیگر استعمال لفظ در معانی متعدد نیست. ایشان هم این جواب را قبول ندارد و سید الاستاد هم می فرماید که این جواب مناسب شأن قرآن نیست. در هر بیانی و کلامی حتی مهمل هم باشد، ممکن است در ذهن تصور معانی زیادی بیاید لذا محقق خراسانی معنی دومی را ارائه می کند که سید الاستاد هم تایید کرده است و آن این است که منظور از هفت یا هفتاد بطن که قرآن یک معنای اصلی دارد و بقیه معانی لوازم آن معنای اصلی است و این می شود بطون

ص: ۳۶۹

نظر امام این است که بطون متعدد ربطی به استعمال لفظ ندارد

. اما امام خمینی در همان منبع می فرماید: قرآن که هفت یا هفتاد بطن دارد، ربطی به استعمال لفظ در اکثر از معنی ندارد و مطلب دیگری است. این که معنا دارد چیزی است و استعمال چیز دیگری است. تحقیق هم این است که منظور از هفتاد بطن به این معنا نیست که یک لفظ در یک استعمال برای هفتاد معنا استفاده بشود بلکه منظور از هفتاد بطن این است که یک لفظ قرآن با دقت می تواند معانی متعددی در هر دقتی و در هر مطالعه ای استخراج کند که دارایی اش این است نه کاربردش. بنابراین لوازم هم نیست و معانی است منتها معانی که در قرآن گنجانده شده به عنوان معجزه که هر قشری در هر عصری و در هر مطالعه ای، معنای جدیدی استخراج کند که دال بر سرمایه عظیمی است که در اختیار قرآن است و به این معنا نیست که یک لفظ در یک استعمال چند معنا را پوشش بدهد. مطلب مربوط به مشترک لفظی به پایان رسید و این تتمه هم گفته شد اما نکته مربوط به روایت و روزی که نزدیک بیست و دوم بهمن است و آن از این قرار است که «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» در مورد انقلاب آنهایی به مکتب فکر می کنند «رب اشرح لی صدری» و اگر حوزه فکر می کنید ما طلبه ها حیثیت روحانی که هست و ما الان که اینجا هستیم به وجهی نمک پرورده سفره نهضت امام خمینی است. عزتی که برای روحانی داده در داخل و خارج و عزتی که برای کل مذهب شیعه داده. شیعه شناخته نشده بود اما الان شیعه در دنیا چندی پیش مجله ای به نام پانزده خرداد در این مجله سخنرانی در دیماه که یک فرد ژاپنی آمد در اورشلیم سخنرانی کرد و گفت دشمن ما غربی ها و نظام غرب، دسته شیعیان مسلمان هست. اینها یک پرنده تیز پروازی است که از تیررس ما بیرون است. یک بال سبز دارد و یک بال قرمز و یک ضریح دارد. گفت بال سبز مهدویت است و بال قرمزش شهادت است در ارتباط با کربلای سید الشهداء و ضریحش ولایت مداری است. این را به شخص امام خمینی است که این عزت را به شیعه داده است. گرچه مشکلات مالی و اقتصادی است اما عزت برای شیعه هست و عزتی که برای روحانی داده است که روحانی در قم با این عظمت جوار کریمه آل البیت که واقعا اگر بخواهیم بگوییم در دنیا برای اهل معرفت و سلوک یک فضای بهشتی و جو خلد کجا استشمام می شود درس فقه و اصول کنار حرم حضرت معصومه هست. این آرامش و این وسعت و گستردگی که لطف خداست اما از باب تسلسل اسباب مستند می شود به امام خمینی. مراجع تقلید و فقهای کبار بینشان خیلی صمیمیت داشتند از جمله در اوائل انقلاب آوازه ای می شد که بین امام خمینی و آقای خویی تندروها یا آنهایی که مطالعه نداشتند. یک وقتی امام خمینی آمد در مجلس ختم آقایی خویی و سمت چپ آقای خویی نشست و هرچه آقای خویی اصرار کرد که سمت راست و بالاتر بنشیند قبول نکرد و کناری نشست و با الفتی خاص. یک وقتی برای امام خمینی یک کسی گفت که یک امام جمعه در یک شهری از آقای خویی تبلیغ می کند امام خمینی فرمود: اگر کسی نود برگ عمرش را در راه فقه اهل بیت هزینه کرده باشد، پشتیبانی و طرفداری از او جرم است؟. و قیام امام خمینی که صورت می گرفت، آقای خویی فرمود: ایشان همان سید حسنی ممکن است باشد که پیشاپیش آقا ظهور می کند. این کلماتی از فقهاء. بنابراین ما در این دهه فجر وظیفه داریم شکرگذار نعمت خدا برای امام و خط امام و نظام جمهوری اسلامی و رهبری هم دعا و هم تشکر و هم سپاسگذاری از باب من لم یشکر المخلوق لم یشکر المخلوق. که در یک جمله حیثیت برای مذهب داده که کار کمی نیست و کاری است جزء متصل به انبیاء لذا گفته می شود یک فقیه اگر درست وظائف را انجام می دهد می شود یک پیامبر کوچک و اگر کارش را انجام ندهد می شود شیطان بزرگ. روایتی از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: أَنَا زَعِيمٌ بِبَيْتٍ فِي رَبَضِ الْجَنَّهِ وَ بَيْتٍ فِي وَسَطِ الْجَنَّهِ ـ بَيْتٍ فِي أَعْلَى الْجَنَّهِ لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كَانَ مُحِقّاً وَ لِمَنْ تَرَكَ الْكَذِبَ وَ إِنْ كَانَ هَازِلًا وَ لِمَنْ

حَسُنَ خُلُقُهُ (۱) .

ص: ۳۷۰

۱- (۳) ۱. بحار الانوار ، جلد ۷۱ ، صفحه ۳۸۸.

بحث مشتق در اصول ۹۱/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث مشتق در اصول

بحث مشتق در اصول یکی از مباحث مهم در بحث الفاظ هست.

تقسیم اصول به دو بخش

گفته بودیم در تقسیم بندی ابتدایی که اصول یک بخش الفاظ دارد و یک بخش هم اصول لفظیه. در بحث الفاظ مباحث ادبی و بلاغی بحث می شود ولی تکرار بحث های بلاغت نیست بلکه به شکل کامل و وسیع و دقیق بحث می شود. بحث مشتق که یکی از مباحث مهم لفظی هست، متاسفانه در ادبیات و بلاغت بحثی مستقلی درباره مشتق نشده است و در ضمن صرف، کلامی از مشتق به میان می آید و تعابیر ضمنی از مشتق و مجرد به میان می آید. در اصول هم محقق خراسانی را تحت عنوان یک فرع مسئله مطرح می کند. می فرماید: «الثانی عشر: اختلفوا فی ان المشتق حقیقه فی خصوص ما تلبس أو أعم منه» که فرعی از مباحث مشتق است ولی سید الاستاد بحث را مستقل عنوان کرده است. محقق خراسانی بعد از عنوان اموری که مربوط به بحث هست، دقیق و کامل بیان می کنند.

معنی مشتق لغتا و اصطلاحا چیست؟

اولین نکته ای که باید بحث بشود به عنوان ورودی بحث این است که بگوییم مشتق چیست؟ گفته می شود مشتق در لغت اخذ چیزی از چیز دیگری است. مثلا می گوییم ماست از شیر گرفته شده است. و در اصطلاح صرفی ها مشتق به این معناست که واژه ها و کلمات مبدأ اشتقاقی دارند مثلا فعل ماضی از مصدر تا آخر که یکی از دیگری اشتقاق می گیرد. گردش کاری در کلمات و صیغ در بستر اشتقاق است و جوامد تصرفات ندارند مگر در حد محدود مثل علامت تثنیه و جمع. اما مشتق در اصطلاح اصول: مشتق عبارت است از جری صفت بر ذات یا جری مبدأ بر ذات. توضیح این مطلب که منظور از جری چیست؟ منظور از جری این است که یک صفتی است و یک ذاتی است و یک اتصافی و یک جریانی. مثلا علم که صفت است و ذات داریم که انسان است و اتصاف داریم که عالم می شود و این علم به این ذات جریان دارد یعنی ۱. زمان خاص ندارد و در هر سه زمان قابل استعمال هست ۲. قابل حمل است. این دو نکته دو عنصر جری است. می توانیم بگوییم «زید عالم» و استعمالش در هر سه زمان صحیح است. زید عالم به اعتبار گذشته که الان شده جاهل که استعمال صحیح است و به اعتبار الان بگوییم «زید عالم» استعمال صحیحی است و تازه امده درس بخواند به اعتبار آینده بگوییم «زید عالم» که استعمال صحیح است نه حقیقت اما آیا حقیقت است یا مجاز؟ که محور اصلی بحث است. محقق خراسانی می فرماید: استعمال لفظ مشتق در اصول به اسم فاعل و مفعول و اسماء زمان و مکان به کار می رود و همه اینها مشتقات اصولی هستند و بعد ردی دارد نسبت به قائلین به اختصاص مشتق به اسم فاعل که محقق اصفهانی در فصول بحث مشتق نظر ایشان این است که مشتق اصولی اختصاص دارد به اسم فاعل. محقق خراسانی با یک جواب بسیار مختصر و در عین حال جواب ابتدایی این اختصاص را رد می کند، می فرماید: ظاهر عنوانات همین است یعنی شامل اسم فاعل و اسم مفعول و اسماء زمان و مکان می شود و اختصاصی به اسم فاعل ندارد.

منظور از ظاهر عنوانات چیست؟ منظور سیره یا نظر کارشناسان و خبرگان است. پس از که عنوان مشتق در لغت و ادبیات و اصول معلوم شد، نسبت مشتق اصولی با مشتق ادبیات معلوم می شود که از چه نسبی است.

ص: ۳۷۱

مشتق در اصطلاح اصولی سه عنصر دارد

مشتق که در اصول عبارت است از جری صفت بر ذات دارای سه عنصر است: ۱. نحوه عروض صفت بر موصوف. ۲. نحوه اتحاد صفت با ذات. ۳. نحوه تلبس به مبدأ.

نحوه ارتباط صفت با ذات چهار قسم است

در عنصر اول که نحوه عروض بود، صفت در نحوه ارتباط خود با ذات به چهار قسم تقسیم می شود: ۱. عروض صفت بر روح مثل علم و جهل. ۲. عروض صفت بر جسم مثل سواد و بیاض. ۳. عروض صفت به نحو اعتباری که اعتبار محض است مثل زوج. ۴. عروض انتزاع هست مثل شدت و ضعف که از حرکت انتزاع می شود.

اتحاد وجودی سه قسم است

عنصر دوم نحوه اتحاد ذات با مبدأ. اتحاد ذات با مبدأ در خارج قطعی است و اختلاف در مفهوم دارد. اگر اختلاف در مفهوم نباشد، اتصاف ممکن نیست و شیء متصف به خود شیء نمی شود. اختلاف مفهومی و اتحاد وجودی. این اتحاد وجودی به سه قسم است:۱. اتحاد به نحو حلول مثل زید ابیض. ۲. اتحاد به نحو صدور مثل زید کاتب. ۳. اتحاد انتزاعی است مثل زید مالک.

نحوه تلبس هم ۴ نوع است

عنصر سوم که عبارت بود از نحوه تلبس. همین طور محقق خراسانی می فرماید: انواع تلبس به طور کل چهار نوع هست: ۱. تلبس بالفعل که یک شیٔ فعلا متلبس باشد مثل قاری و متکلم. ۲. تلبس بالشان مثل مفتاح . ۳. تلبس به صناعت که شغل باشد مثل خیاط. ۴. تلبس به ملکه مثل مجتهد که ملکه اجتهاد را داشته باشد.

ص: ۳۷۲

کلام سید الاستاد در معنی مشتق و اقسام آن و فرقش

سید الاستاد (۱) معنـای مشـتق را بـا تنظیر و تمثیل و اقسام بیان می کنـد و می فرمایـد: لفظی که وضع می شود برای معنا به دو قسم است: یا مشـتق است یا جامـد. و لفظ مشـتق عبارت است از لفظی که دارای دو وضع است:۱. وضـعی برای ماده و وضعی برای هیئت مثـل «عالم» که علم ماده است و وضع مسـتقل دارد برای معنایی و عالم هیئت است و وضع دارد برای فردی که دانا باشـد و دارای علم که این را وضع نوعی می گفتیم. امـا جامـد یـک وضع دارد برای ذات و مـاده و برای هر کـدام وضع جـدا ندارد و یک وضـعی است که شامل هیئت و ماده می شود مثل شـجر و حجر که این را وضع شخصی می نامند. پس از این می گوییم مشـتق به دو قسم است: قسم اول عبـارت است از مشـتقی که جری بر ذات دارد و اتصاف دارد به صـفت خارج از مقام ذات و قابـل حمل است مثل عالم. قسم دوم از مشـتق عبارت است از مشـتقی که جاری بر ذات نیست و قابل حمل هم نیست و زمان و حـدی خاصـی دارد و اگر زمان از بین برود، حقیقتش از بین می رود مثل فعل ماضـی و فعل مضارع و مصـدر مزید که اینها از مشـتقات است. مصـدر مزیـد قطعا از مشـتقات است اما مصدر ثلاثی محل اختلاف است اما تحقیق این است که مصدر ثلاثی هم از مشتقات است و ماده اصلی حرف است و مصدر هم مشتق شده از حروف. بنابراین افعال جری بر ذات ندارند مثلا می گوییم کتب که مختص به زمان ماضـی است و اگر زمانش را بردارید دیگر کتب نیست و می شود یکتب و قابل حمل هم نیست که بگوییم زیـد کتب به عنوان صـفت بگوییم. همین طور مصـدر که قابـل حمـل نیست مثلا بگوییم زیـد اکرام. اما زید عـدل براساس مبالغه است و خلاف معاییر است. جامد هم بر دو قسم است: ۱. جامدی که مفهومش از امر خارج از ذات انتزاع می شود مثل زوج و حرّ و رقّ که مفهوم زوج از ذات زوج انتزاع نشـده بلکه از امر خارج که یک عقـدی به عمل آمده با یک مرأه ای بعد عنوان زوج انتزاع شده است. این جامدی که منتزع از امر خارج از ذات باشد، جری بر ذات دارد و زوج اختصاص به زمان خاص ندارد و قابل حمل هست و دارای جری مثل بگوییم «زید زوج هذه المرأه» ۲. قسم دوم جامد صفتی است منتزع از ذات مثل انسانیت که منتزع از ذات انسان است و قابل جری نیست و فقط جامد به معنای کلمه است و از ذاتیات است و قابل حـذف نیست. پس مشـتق اصولی یک بخش از مشـتق ادبیات را می گیرد و یک بخش از جوامد را می گیرد. قسم اول مشـتق که جاری بر ذات بود و قسم اول جامد که منتزع از امر خارج از ذات بود، می شود مشتق اصولی.

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۸۶ تا ۱۸۸.

نسبت بین مشترک ادبی و اصولی اعم و اخص من وجه است

نسبت بین مشتق اصولی و مشتق ادبیات می شود اعم و اخص من وجه. اسم فاعل ماده اجتماع است بین مشتق اصولی و مشتق ادبیات وماده افتراق از طرف مشتق اصولی می شود زوج و مشتق ادبی مثل افعال و مصادر.

مؤید محقق خراسانی

محقق خراسانی مؤیدی را ذکر می کند، می فرماید: زوج در فقه تحت پوشش بحث مشتق قرار گرفته در بحث مرضعه. فخر المحققین (۱) فرزند علامه حلی در ایضاح الفوائد که شرح قواعد هست می فرماید: اگر ارضاعی باید در احدی الکبیرتین که این مطلب را شهید ثانی آورده است که اگر یک مردی سه تا زن داشته باشد که دو تایش کبیره است و یکی هم صغیره که آن صغیره براساس فقه باید دو سال داشته باشد چون قبل از دو سال براساس فقه اهل بیت ارتضاع جا ندارد اما براساس فقه ابناء عامه ارتضاع تا بزرگسالی مثلا یک مرد جوانی با یک زن جوانی اگر شیرش را بنوشد جائز است و محرم می شود. زن اول که کبیره الاولی ارضاع کرد صغیره را و شد مرضعه و صغیره شد مرتضعه و هر دو در یک ارضاع بر زوج حرام می شود و ام الزوجه می شود و بنت الزوجه. کبیره دوم بعد از که آن کبیره اولی صغیره را شیر داد، کبیره دوم صغیره را ارضاع کرد، این محل خلاف است که این کبیره دوم آیا حرام می شود یا نمی شود؟ بحث این است که این اختلاف مرتبط است با اینکه مشتق حقیقت در اعم است یا حقیقت در خصوص ما تلبس. اگر حقیقت در اعم از ما تلبس بالحال باشد، قبلا این صغیره زوجه اش بود و زوجه اش را شیر داده و اگر حقیقت در ما تلبس باشد اجنبی را شیر داده چون با ارضاع از زوجیت بیرون رفته. بنابراین اگر مشتق حقیقت در اعم باشد، کبیره دوم هم حرام می شود و اگر مشتق حقیقت در اعم باشد و در خصوص ما تلبس بالحال باشد، حرام نمی شود چون این صغیره دیگر الان زوجه نیست. بنابراین بحث مشتق در جامدی که دارای جری باشد و قابل حمل باشد، جاری است چنانچه که فخرالمحققین و شهید ثانی آورده اند. معنای مشتق براساس همان بیانی که محقق خراسانی و سید الاستاد فرموده بودند و با توضیحاتی از حقیر امر معلوم شد که منظور از مشتق در اصول چه چیز است.

۱- (۲) ۱. ایضاح الفوائد ، جلد ۳ ، صفحه ۵۲. ۲. مسالک الافهام ، جلد ۱ ، صفحه ۳۷۹.

بحث تکمیلی مشتق اصولی ۹۱/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث تکمیلی مشتق اصولی

بحث تکمیلی درباره معنای مشتق اصولی. گفته شد که مشتق اصولی آن است که قابل حمل بر ذات باشد مثل «زید عالم» و مضافا بر حمل، جری داشته باشد. جری تنها حمل نیست بلکه استعمال تلبس ذات به مبدأ در هر سه زمان صحیح باشد. عنصر سوم این بود که مبدأ خارج از ذات باشد. مثلا ناطق مشتق و اسم فاعل است. «زید ناطق» حمل هم می شود ولی مشتق اصولی نیست چون از ذاتیات است.

کلام محقق نائینی در اجود التقریرات

محقق نائینی (۱) می فرماید: ذاتی تنها به ذاتی باب ایساغوجی نباید منحصر باشد. ذاتی باب برهان هم همین حکم را دارد.

اقسام حمل و کلی

در این رابطه مناسب است که اقسام کلی که به طور پراکنده در اصول و فلسفه و منطق بحث شده است، در یک دسته بندی کوتاه برای شما توضیح بدهیم. حمل بر چند قسم است:

حمل اولی و ذاتی و شایع صناعی

حمل اولی و ذاتی و حمل شایع و صناعی که اگر ذاتیات حمل بشود بر ذات مثل الانسان حیوان ناطق می شود حمل اولی و ذاتب که اولین صدق و ذاتی است که به این مناسبت به اولی و ذاتی نامگذاری می شود و دومی حمل شایع صناعی که هم شیوع دارد و هم صنعت منطق و کلام است. در اولی ملاک فقط تغایر بالاجمال و بالتفصیل است و الا «انسان» با «حیوان ناطق» مفهوما و مصداقا یکی است فقط تغایر به اجمال و تفصیل ملاک صحت حمل شده است و الا می شود از قبیل حمل شئ بر نفس شئ که جایز نیست. در شایع صناعی ملاک فقط وحدت در وجود است و اختلاف مفهومی است مثل «زید عالم» و «زید کاتب» و سایر قضایای حملیه.

ص: ۳۷۵

۱- (۱) ۱. اجود التقریرات، جلد ۱ ، صفحه ۵۳.

حمل مواطاتی و اشتقاقی

تقسیم دوم عبارت است از حمل مواطاتی و حمل اشتقاقی. حمل مواطاتی در فلسفه و اصول می گویند و در منطق هم محقق طوسی در شرح منطق اشارات در بحث از خصوصیت می گوید: حمل مواطات عبارت است از عبارت «هو هو» که دو نکته

دارد: ۱. نیاز به واسطه ندارد. ۲. محمول همان موضوع است و موضوع هم همان محمول است. مثل «زید ناطق». قسم دوم از تقسیم دوم عبارت است از تقسیم اشتقاقی که در فلسفه و کلام تعبیر می شود به حمل «ذی هو» یعنی نیاز به واسطه دارد. در این حمل می گویند که باید از یکی از دو امر استفاده کرد تا حمل درست بشود: یا از کلمه «ذو» استفاده کرد و گفت «الانسان ذو نطق» تا حمل درست بشود یا مصدر را صرف کرد و مشتق ساخت و نطق را ناطق درست کند و بدون تصرف نمی شود و این تصرف واسطه است و حمل «ذی هو» است.

تقسیم سوم بسیط و مرکب یا حمل وجود مطلق و مقید

تقسیم سوم: تقسیم حمل به حمل بسیط و حمل مرکب. در تعبیر دیگر در فلسفه و کلام گفته می شود حمل وجود مطلق و حمل وجود مقید که مفاد هل بسیط می شود حمل بسیط و مفاد هل مرکب می شود حمل وجود مقید یا مرکب. مثال اول «هل الزید موجود» که حمل بسیط است. مثال دوم «هل الزید کاتب» که این حمل مرکب است.

تقسیم چهارم حمل بالضمیمه و حمل خارج محمول

ص: ۳۷۶

تقسیم چهارم عبارت است از تقسیم حمل به حمل بالضمیمه و حمل خارج المحمول. در اصطلاحات محقق خراسانی در کفایه الاـصول برمی خوردیـد محقق خراسانی (۱) می فرمایـد: محمول بالضـمیمه و خـارج المحمول. محقق مشـکینی شـاگرد محقق خراسـانی می گویـد: اسـتاد در درس اینگـونه توضـیح داد که محمـول بالضـمیمه حمـل عرض متاصـل به ذات است و اعراض متاصـله اگر به ذات حمل بشود می شود محمول بالضمیمه. منظور از اعراض متاصله در برابر اعراض اعتباریه بکار می رود مثلا سـواد و بیـاض کـه عرض متاصـل اسـت یعنی خـودش عرض است. عرض اعتبـاری چیزی است که معتـبر اعتبـار می کنـد مثل ملکیت و زوجیت که اینها اعتباراتی است و اصالت ندارد. لون عرض متأصل است و اگر موضوع داشـته باشد، خودش را نشان می دهـد ولی عرض اعتباری در خارج خودش را نشان نمی دهـد و اعتبار محض است. محقق خراسانی در تدریس فرموده اند که محمول بالضمیمه عبارت است از حمل اعراض متاصله به ذات مثل اسود و ابیض. این را به این جهت محمول بالضمیمه می گوییم که این حمل ضمیمه شده است به وجود و اما خارج المحمول عبارت است از محمولی که از اعتباریات باشد. مثل «زید مالك». اما در معقول و فلسـفه و کلام که مراجعه کند، تعریفش فرق می کند منتها محقق خراسانی در اصطلاحات تصرف می کند. محمول بالضـمیمه عبارت است از حمل عوارض وجود بر وجود که از صـمیم وجود آمده باشد لذا محمول بالضمیمه می شود محمول بالصـمیمه مثل «زیـد ممکن». و خارج المحمول عبارت است از حمل عوارض ماهیت بر ماهیت مثل اینکه بگوییم «زید سمین».

۱- (۲) ۱. کفایه الاصول ، جلد ۲ ، صفحه ۳۰۶.

تقسیم پنجم در حمل ذاتی به حمل ذاتی ایساغوچی کلیات خمس اکتفا نشود ذاتی باب برهان هم حمل است

اما تقسیم پنجم: محقق نائینی می فرماید که در حمل ذاتی به حمل ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس) اکتفا نکنید و ذاتی باب برهان هم حمل می شود و همان خصوصیت را دارد یعنی ذاتی است. و وقتی ذاتی بود از قلمرو بحث مشتق اصولی خارج می شود مثل «زید ممکن». در اینجا یک سوالی پیش می آید که شما گفتید که مشتق اصولی آن است که حمل بر ذات بشود و ما می بینیم لفظ ممکن حمل بر ذات می شود اما از قلمرو بحث بیرون است و جری ندارد. «زید ممکن» تا در دنیا هست ممکن است و بعد از آن که از دنیا می رود، از بحث ما بیرون است و سه زمانه نیست و سه استعمال ندارد. اشکال بالاتر از اینکه لفظ ممتنع، جاری می شود مثل «شریک الباری ممتنع» ولی ذات اصلا وجود ندارد و بحث مشتق از اساس منتفی است و ذاتی نیست و فقط لفظ تنهاست.

اقسام کلی به اعتبار مصداق سه قسم است

در جواب این اشکال نیاز به این دارد که اقسام کلی را به اعتبار صدق آن در خارج شرح بدهیم. کلی به اعتبار مصداق سه قسم است: ۱. کلی که در خارج مصادیق زیادی دارد مثل کلی طبیعی ۲. کلی که مفهومی که در واقع یک مصداق دارد که واجب الوجود است. واجب به عنوان یک مفهوم کلی است که خود مفهوم ضرورت هستی و اطلاق در هستی و نامتناهی یک مفهوم کلی است ولی در خارج یک مصداق دارد. ۳. مفهومی است که در ذهن مفهوم است ولی در واقع مصداق ندارد مثل ممتنع بالذات. ممتنع بالذات یک مفهومی است قابل تصور که آنکه امکانش محال است و آنکه تحققش محال است که در مثال شریک الباری. این ممتنع الوجود اصلا مصداق خارجی ندارد اما مفهوم است.

ص: ۳۷۸

جواب محقق خراسانی

محقق خراسانی می فرماید در جواب اشکال: در مشتق ما می توانیم بگوییم که مفهوم از قبیل آن مفهومی است که مصداق خارجی اش واحد و یکی باشد. البته در فهم این قسمت از عبارت محقق خراسانی اضطراب و تعدد فهم دیده می شود و ما آن قسمت آسان را می گوییم و آنکه علامه صدرا می گوید. محقق خراسانی می فرماید: در این رابطه مفهوم کلی گاهی یک مصداق دارد مثل واجب الوجود و ما در بحث مشتق از همین باب وارد بحث می شویم و می گوییم این مفهوم کلی به نام مشتق اصولی یک مصداق دارد، مصداقی که مبدأ بر ذات جری داشته باشد بنابراین ممتنع و ناممکن از دایره خارج می شود. این جواب محقق خراسانی داده است از این اشکال.

اشکال اینکه زمان هم جزء مشتقات است و حال اینکه ثبات ندارد

پس از که مفهوم مشتق معلوم شد یک بحث مصداقی دیگر هم به میان می آید تحت عنوان ثانیها این مطلب شماره دو را مطرح می کند. امر اول تعریف مشتق بود و امر دوم در حقیقت یک سوال و جوابی است. سوال این است که شما مشتق اصولی را که اعلام کردید و اسم زمان هم در مشتقات آمد ولی به اشکال برمی خورد برای اینکه زمان ثبات ندارد و متصرم الوجود است. آنی را که بگوییم پشت سر دیگر «آن» است و آن «آن» رفته است. پس زمانی که بقاء و ثبات ندارد در محدوده بحث ما قرار نمی گیرد. اسم زمان که در بحث مشتق بیاوریم به این صورت می گوییم که این زمان این وصف را داشت و این زمان این مبدأ را داشت. مثلا «مقتل یوم العاشر» بوده که مبدأ قتل بوده و ذات زمان است که دارای آن مبدأ هست. گفته می شود و واقعیت هم همین است که آن زمان که بقاء ندارد و همان زمان عاشورا بعد از چند ساعتی گذشت و دیگر بقائی ندارد. ما درباره ذاتی که بقاء ندارد، بحث مشتق زمینه ندارد. گفته می شود از ضمن کلام محقق خراسانی استفاده شده است آن هم با استنباط خیلی عمیقی که ظاهر هم نشان نمی دهد و استخراج شده است که زمان و مکان قدر جامعی دارد. آن قدر جامع را اخذ می کنیم بنابراین در صورتی که زمان و مکان قدر جامع داشت، قسمتیکه متصرم هست که زمان باشد، قسمتی ثابت است که مکان است و ما قدر جامع را می گیریم پس قابل بحث است. اشکال شده است که قدر جامع بین زمان و مکان قابل تصور نیست و دو ماهیت مباین است. لذا امام خمینی (۱) مسئله را شرح می دهد در آخر می فرماید: در بحث مشتق را نباید وارد بحث مشتق کنیم. محقق اصفهانی می فرماید: اگر صیغه اسم زمان و مکان را بگوییم که این صیغه مشترک است، ممکن است اسم زمان جزء بحث مشتق بشود. اما سید الاستاد می فرماید: تردیدی در کار نیست. اسم زمان برای هیئت وضع شده همان طوری که لفظ ممتنع و ممکن را که اشکال کردید، اشکال وارد نیست چون ما درباره هیئت بحث می کنیم. مثلا «ممتنع» هیئت مفتعل را بحث می کنیم و در «ممکن» هیئت مفعل را بحث می کنیم. ما بحث ما در وضع نوعی است و درباره ماده بحث می کنیم. و همین طور در اسم زمان و مکان هیئت مفعل هم اسم برای زمان است و هم اسم برای مکان است، بحث برای مشتق خواهد آمد چون آنجایی که اسم برای مکان هست، مکان ثابت است و سه حالت دارد در استعمال: ماضی و حال و استقبال و در سه حالت هم استعمالش صحیح است و بحث مشتق می آید. بنابراین بحث مشتق در اسم زمان و مکان هم هیچ مشکلی ندارد. اما جریان بحث در افعال و مصادر در جلسه بعدی.

۱- (۳) ۱. مناهـج الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۹۷ تا ۲۰۰. ۲.نهایه الـدرایه ، جلد ۱ ، صفحه ۷۲. ۳. مصـباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۹۸ و ۱۹۹.

افعال و مصادر از بحث مشتقات اصولی خارج است ۹۱/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

افعال و مصادر از بحث مشتقات اصولی خارج است

افعال و مصادر از بحث مشتقات اصولی خارج است.

محقق خراسانی درباره مشتق اصولی خصوصیاتی را بیان می کند نکته آن جری مبدأ بر ذات و اسم زمان را بررسی می کند

محقق خراسانی درباره مشتق اصولی خصوصیاتی را بیان می کند که نکته اصلی آن، جری مبدأ بر ذات است و اسم زمان را هم مورد بررسی قرار داد که اسم زمان هم داخل بحث مشتقات می شود هرچند زمان متصرم است ولیکن اسم زمان که عبارت است از هیئت مفعل وضع شده است برای مفهوم عام و آن مفهوم عام عبارت است از ظرف وقوع عمل که گاهی زمان می شود و گاهی هم مکان. بعضی از عزیزان سوال کردند که حملش به چه صورت است؟ اسم مکان و زمان قابل حمل هم هست مثلا می گوییم «یوم العاشر مقتل» یا نسبت به مکان می گوییم «نینوا مقتل». سید الاستاد (۱) فرمود: اسم زمان وضع شده است برای هیئت در مشتقات اصولی و هیئت زمان و مکان مورد بحث است و این مفعل وضع شده است برای ظرف که ظرف می تواند زمان باشد و هم مکان و زمان چون که متصرم است از محدوده بحث بیرون است و مکان که ثبات دارد سه زمانه می شود: حال تلبس می گوییم مقتل، به اعتبار ما مضی می گوییم مقتل و به اعتبار استقبال می گوییم مقتل و بحث مشتقات در آن جاری است.

ص: ۳۸۰

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۹۲.

خروج افعال و مصادر از مشتق اصولی

عنوان بعدی محقق خراسانی می فرماید: افعال و مصادر از قلمرو مشتقات اصولی خارج است. برای اینکه مشتق اصولی آن است که جری داشته باشد اما فعل ماضی و مضارع وضع شده است برای قیام مبدأ به ذات مثلا مبدأ علم یا مبدأ کتابت. این قیام صدوری باشد می گوییم «نصر زید» یا حلولی باشد می گوییم «تبیض زید» و یا بعثی باشد می گوییم «صلوا» و زجری مثلا «لا تکذب» همه این مجموعه عبارت است از قیام مبدأ به ذات یا نسبت مبدأ به ذات و مبدأ جری ندارد چون نسبت داده می شود مبدأ به ذات مقیدا به زمان خاص. در فعل ماضی مقید به زمان ماضی و در مضارع مقید به زمان مضارع و در سه زمان استعمالش صحیح نیست. «عَلِمَ» را استعمال کنید برای آینده غلط است و «یَعْلَمُ» را استعمال کنید در بدل «عِلِمَ» غلط است. جری ندارد و صحت استعمال در سه زمان ندارد. و وضع شده است فعل برای نسبت مبدأ به ذات و در خارج نسبت با ذات دو مفهوم است. در مشتق ذات با محمول در خارج یک حقیقت بود. «زید قائم» یک حقیقت بود. ذات با نسبت در «نصر زید» یک حقیقت نیست که زید فاعل است و آن نسبت نصر به فاعل داده شده است و این نسبت به آن زید که ذات هست در

خارج دو حقیقت است. جمله را بکار می بریم می گوییم نصر زیـد که نصـر چیزی است و زیـد چیز دیگری است و زید عین نصر نیست. اما در مشتق «زید ناصر» زید با ناصر در خارج یک چیز است.

ص: ۳۸۱

رفع شبهه

اما بعد از این محقق خراسانی ازاحه شـبهه دارد. شبهه یک بحث استطرادی است و مربوط به بحث ما نیست. ما درباره مشتقات اصولی و دربـاره اسم بحث می کنیم و در این شـبهه یـک اشـکالی را در مورد افعـال دارای زمان مطرح می کنـد می فرماینـد: مشـهور این است که فعل ماضی و مضارع دلالت بر زمان دارد و زمان جزء معنای فعل است و فعل دلالت بر زمان دارد به نحو دلالت تضـمنی که در کتاب فوائد الصـمدیه تصـریح دارد که فعل کلمه ای است که دلالت می کند بر معنایی که فی نفسـها و مستقل است مقترنه باحد الازمنه الثلاثه. معنایش این می شود که فعل دارای زمان است و زمان جزء مدلول فعل است به دلالت تضمنی.

نظر محقق خراسانی که افعال دلالت بر زمان ندارد و دو دلیل و دو مؤید ارائه می شود

محقق خراسانی می فرمایـد: این حرفی که در نحو گفته شـده است هـذا اشـتباه. برای اینکه فعل دلالت بر زمان ندارد و مدلول فعل، نسبت است و آن یا نسـبت تحققیه است یا نسبت طلبیه است و یا نسـبت ترقبیه است. نسـبت طلبیه انشاءات است و نسبت تحققیه ماضـی است و نسـبت ترقبیه مضارع و حال است. این معنای فعل است و به زمان دلالتی نـدارد. بعـد شـرح می دهد که افعال دلالت بر زمان ندارد دو دلیل و دو مؤید ارائه می شود: دلیل اول افعال به دو دسـته است:۱. افعالی که احتمال دخل زمان در آنها وجود ندارد و شائبه زمان در کار نیست. این دسته از افعال انشاءات و امر و نهی و جحد و استفهام است که شائبه زمان در آن نیست. اما در صورتی که مـدلولش جـدا از زمان باشـد، برای زمان دالی وجود نـدارد تا اینکه دلالت بر زمان هست. ۲. افعـالی که احتمـال دخـل زمـان وجود دارد که عبارت است از ماضـی و مضارع. ممکن است اشـکال کنیـد که در فعل امر هم زمان حال احتمالش هست، جوابش این است که می فرماید: امر انشاء هست منتها در زمان حال یعنی جدا از هر گونه زمانی بر حسب واقع در ظرف حال قرار می گیرد و آن ظرفیت حال دخل به مدلول انشاء ندارد. مثلا شـما از دوستتان کتاب می طلبید و امر شـما طلب انشـاء هست و غیر از این چیز دیگری نیست. منتهـا این انشاء در ظرف زمانی است که ظرف زمانی یک واقعیت موجود زنـدگی است و ربـط به کلاـم نـدارد. اگر زمـان حال را جزء معنای طلب قرار بدهیـد، امتثال می شود غیر مقـدور برای اینکه شـما چیزی را می طلبیـد در زمـان حـال تکلم و تـا تکلم بکنیـد آن حـال منقضـی شـد و دیگر امتثـال محال است. محقق خراسانی می فرماید: در ماضی و مضارع هم زمان مدلول فعل نیست. اینکه نحو گفته است که ماضی و مضارع دلالت بر زمان دارد، اشـتباه است. ماضـی و مضـارع دلاـلت بر زمـان نـدارد و مـدلولشان نسبت تحققیه و نسـبت ترقبیه است. دو دلیـل محقق خراسانی می فرماید برای اینکه افعال دلالت بر زمان ندارد.

دلیل اول اگر فعل زمان داشت نسبت فعل به زمان باید غلط باشد

دلیل اول: اگر فعل زمان داشته باشد، آنگاه که بر زمان داخل بشود، نسبت به زمان داده شود، باید غلط باشد و می بینیم که صحیح است برای اینکه نسبت شئ به خود شئ که معنی ندارد. مثلا بگوییم «الماضی مضی» چون مضی هم زمان ماضی است و الماضی هم زمان ماضی است و یک تعبیر غلطی باشد که معنایش این می شود ظرف ظرف. بنابراین ماضی زمان ندارد لذا استعمال درست است و فقط نسبت تحققیه را خبر می دهد اما خودش زمان نیست.

دلیل دوم افعال برای مجردات بکار می رود تجرید و تجوز می شود

دلیل دوم: افعال برای مجردات مخصوصا برای وجود پروردگار عالم که بکار برود، باید تجرید بشود یا تجوز. مثلا بگوییم «علم الله» این درباره خدا درست است و عَلِمَ هم ماضی است و زمان ندارد. علم الله ازل و ابد علم الله است پس دلالت بر زمان اینجا نمی کند چون ازلی و ابدی باشد، مافوق زمان و ما فوق مقوله است. بنابراین مجردات مخصوصا پروردگار عالم که فوق الزمان و فوق المکان و فوق الانتهاء هست و استعمالش هم درست هم هست. اگر بگویید که ماضی دلالت بر زمان می کند، باید اینجا بگویید مجازا به کار می رود چون جزئی از معنایش کنار گذاشته شده است. پس افعال زمان ندارند.

دو مؤید

پس از این دو دلیل، دو مؤید هم یاداور می شوند. موید اول: می بینیم فعل مضارع وضع شده است برای قدر مشترک بین حال و استقبال و قدر مشترک جامع است. جامع نمی تواند مصداق زمان باشد چون مصداق جزئی است و مفهوم کلی نیست که بر افراد صدق کند تا بشود جامع. جامع باید مفهوم باشد. بنابراین فعل مضارع وضع شده است برای یک خصوصیت و آن خصوصیت جامع است و قدر جامع بین حال و استقبال به نحو مشترک معنوی. در نتیجه فعل مضارع وضع شده برای یک خصوصیت که قصد حکایت از وقوع فعل در حال یا آینده. موضوع له مضارع این است که قصد شود حکایت از وقوع فعل که این یک جامع بین دو زمان است: وقوع در زمان حال یا وقوع در زمان استقبال پس نتیجه این شد که فعل مضارع وضع شده است برای آن خصوصیت نه برای زمان حال و استقبال.

بحث تکمیلی زمانمندی افعال 91/11/25

.Your browser does not support the audio tag

بحث تکمیلی زمانمندی افعال

محقق خراسانی فرمودند که افعال دلالت بر زمان ندارد و آنچه در نحو آمده است، اشتباه می باشد.

دو مؤید بر اینکه افعال دلالت بر زمان ندارند

برای اثبات این مطلب یعنی عدم دلالت افعال بر زمان دو دلیل و دو مؤید ارائه می کند: دو دلیل ایشان را قبلا بحث کردیم اما دو مؤید: مؤید اول مجردات. گفته شد که مجردات در قید زمان نیست و استعمال فعل ماضی در فاعل مجرد باید درست نباشد و باید قائل به تجوز بشویم که گفتیم تجوزی نیست نتیجتا افعال دلالتی بر زمان ندارند.

سوال و جواب: مجردات موجوداتی است که در قید مادیات نبوده و محدود به زمان نیست. زمان برگرفته از حصار مادی است. اجسام مادی زمان زا هستند. زمان یعنی همان محدودیت ها در بین اجسام مادی. پروردگار متعال موجود مجرد مطلق و یا ملائکه و ارواح و مجردات دیگر، که از لحاظ علمی هم انرژی و نیروهای جدای از ماده را هم می توانید مجردات بگویید. قید به زمان ندارند پس ماضی و مضارع ندارند و در عین حالی که از قید زمان آزاد است، فعل ماضی به کار می رود یعلم خائنه الاعین و ما تخفی الصدور بکار رفته است و اگر چنانچه فعل ماضی و مضارع دلالت بر زمان بکند، اینجا استعمال مجازی است چون در معنای خودش بکار نرفته و معنای خودش آینده زمانی است و خدا آینده زمانی ندارد.

مؤید دوم عبارت است از اینکه ماضی اضافی هم باید غلط باشد. ماضی یا اضافی است که در زمان مستقبل بکار می بریم و یا ماضی حقیقی مثل کتب زید که کتابت در امس صورت گرفته. ماضی اضافی ماضی است و استعمالش هم درست است و کسی نمی گوید مجاز است بلکه می گویند ماضی اضافی است. مثل یجیئ زید بعد شهر و کتب قبله بأیام زید یک ماه بعد می آید در حالی که چند روز قبلش یک کتابتی انجام داده که نسبت به یک ماه بعد سه روز قبلش می شود ماضی اضافی. ماضی اضافی یک استعمال درستی است و بکار هم می رود. اگر فعل ماضی دلالت بر زمان ماضی بکند، در ماضی اضافی باید یا غلط باشد یا تجوز. چون ماضی واقعی که نیست و زمان مستقبل است و ماضی را اضافی در نظر گرفتیم. این را مؤید نقل می کند و ما ممکن است به این مؤیدات اشکالی داشته باشیم ولی همین قدر که می گوییم مؤید است، اگر اشکال به ذهن بیاید می گوییم مؤید است.

ص: ۳۸۴

محقق خراسانی می فرماید: لا یبعد که فعل دلالت بر زمان داشته باشد منتهی به دلالت التزامی

دو دلیل و دو مؤید که ذکر شد در آخر یک مطلبی را می فرماید: لا یبعد که فعل دلالت بر زمان داشته باشد منتها به دلالت التزامی نه دلالت تضمنی که ادعای نحویها بود. این دلالت التزامی است و خارج از معناست. یک اشکال و جواب: اشکال این

است که ما در تعریف فعل می گوییم که فعل دلالت بر حدث می کند. حدث یعنی پدیده زمانی زمان را در ضمن دارد. حدث و پدیده یعنی زمان دار و در برابر قدیم قرار دارد.

ارتباط حادث و قدیم

در بحث فلسفه یکی از اشکالات خیلی مهم ارتباط حادث با قدیم بود. فلاسفه اشکال داشتند و حل هم نمی شد. اشکال این بود که حادث یعنی شیئ و پدیده ای که نبوده و آمده و سابقه وجودی نداشته و قدیم این است که سابقه وجودی دارد و عدم در سابقه اش ثبت نشده است. حادث را که قدیم می آفریند ارتباط برقرار می کند و ارتباط هم ارتباط از نظر فلسفه ارتباط علت و معلولی و ایجاد و وجودی است. ایجاد و وجود و علت و معلول اشکال ساز می شود. اشکالش این است که علت و معلول تقدم و تأخر زمانی ندارد و تقدم و تأخرش رتبی است. پس یا حادث قدیم است یا قدیم حادث است. این حرفی بود که برای فلاسفه معضلی بود و حل نمی شد. این اشکال ارتباط حادث و قدیم را صدرالمتألهین با ابتکار حرکت جوهریه حل کرده است ولی ما از طریق حرکت جوهری حل نمی کنیم بلکه از طریق کلام و اصول حل می کنیم که صفات فعلیه خدا قدیم نیست. خلقت و ایجاد از صفات فعلیه است پس ارتباط حادث با قدیم نیست برای اینکه صفات خدا دو قسم است: ذاتیه و فعلیه . خلقت و ایجاد متعلق به صفت فعلی خداست و خالق قدیم نیست چون صفت فعل خداست.

ص: ۳۸۵

می فرماید: در اینجا دلالت افعال بر زمان دلالت التزامی است و جزء مدلول نیست.

اشکال و جواب دلالت حادث بر زمان

اشکال این است که فعل معنایش حدث است و حدث یعنی پدیده و زمان پس دلالت بر زمان می کند؟ جوابش این است که دلالت اعم از دلالت تضمنی و دلالت التزامی است. فعل دلالت بر زمان می کند اما نه بالتضمن بلکه بالالتزام. محقق اصفهانی (۱) می فرماید: درباره مجردات که گفته شد زمان ندارد، اشکالی واردی است چون ما گفته بودیم براساس ادله عقلیه که فعل زمانی از فاعل زمانی صادر می شود و فاعل زمانی لا یصدر منه الا الفعل الزمانی و در فلسفه ثابت بود. اما در تصورات و اعتبارات موجودات افتاده در زندان زمان می شود زمان را در فعل خدا هم اعتبار بکند. علم الله را بگوید و یک سبقی اعتبار کند و زمانهایی را که بعدا می آید هم لحوقی اعتبار کند منتها خدا با آن سبق، معیت قیومیه دارد. بشری که در قید زمان هست، اعتبار آزاد است. اعتبار شرک نیست و اعتبار ایجاد نقص نیست. یک سبقی در همان قلمرو دید خودش اعتبار می کند و یک لحوقی را هم اعتبار می کند پس سبق و لحوق در مجردات هم بالاعتبار مشکلی ندارد. پس از این گویا نظرشان این می شود که دلالت افعال بر زمان به نحوی قابل انکار نیست حالا آن دلالت را التزامی بگیریم یا تضمنی بگیریم، سخت نمی گیریم اما دلالت بر زمان یک حقیقت غیر قابل انکار است.

ص: ۳۸۶

۱- (۱) ۱. نهایه الدرایه ، جلد ۱ ، صفحه ۷۳. ۲. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۹۴ و ۱۹۵.

کلام سید الاستاد

سید الاستاد در این مسئله این استدلال محقق خراسانی و این بیان ایشان را به طور کامل تایید می کند منتها با توضیح بیشتر و عبارت واضحتر که می دانید سبک مصباح الاصول از لحاظ محتوایی بالاتر از کفایه است اما فهم کفایه چندین مرحله مشکلتر از مصباح الاصول است برای اینکه مصباح الاصول تلطیف شده و عبارت راحت و آسان است و کفایه با آن عبارات مختصر و تعابیر کوتاه و ایمائی برای طلبه کار آفریده. ایشان عین این مطلب را تایید می کند با یک توضیحاتی. توضیحی که درباره زمان دارد می فرماید: فاعل زمانی یعنی شخصی که در قید و ظرف زمان قرار دارد. هر فعلی را که انجام می دهد بالتبع تابع آن در ظرف زمان قرار می گیرد. لازمه فاعل زمانی این است که فعل در زمان قرار بگیرد چون فاعل زمانی است. شما یک کتابتی انجام دادید که وصف زمانی هستید که یا در گذشته بوده یا در حال یا در آینده. خودتان داخل ظرف زمان هستید و می شوید فاعل زمانی. فاعل زمانی که هر فعلی انجام می دهد می شود فعل زمانی. لازمه فاعل زمانی بودن این است که فعل زمانی بشود، پس فرق است بین اینکه خود فعل دلالت بر زمان بکند و بین اینکه لازمه فاعلِ زمانی، وقوع فعل او در زمان باشد. شما می گفتید مدلول فعل ماضی زمان است در حالیکه مدلول فعل ماضی زمان نیست بلکه لازمه زمانی بودن فاعل این است که فعل در زمان گذشته واقع شود. این معنای دلالت التزامی به توضیح ایشان. وانگهی اگر شما می گویید اسناد مبدأ به ذات، دارای زمان است پس باید بگویید که در اسم فاعل هم زمان داشته باشد چون آنجا هم مبدأ به ذات نسبت داده می شود در حالی که نحویها و تمامی صاحبنظران ادب و صرف و نحو و بلاغت برای اسم فاعل زمان قائل نیستند. با این توضیح به این نتیجه رسیدیم که دلالت افعال بر زمان به نحو دلالت تضمنی که زمان جزء مدلول فعل باشد، قطعا وجهی ندارد و مدلول فعل ماضی قصد حکایت از گذشته است و مدلول فعل مضارع قصد حکایت از آینده و حال و زمان دخلی در معنا ندارد منتها لازمه معناست چون فاعل زمانی است و فعلی که انجام می دهد لازمه اش این است که در زمان واقع شود.

ص: ۳۸۷

اما تحقیق

تحقیق این است که این بحث در نهایت برمی گردد به یک نزاع لفظی. آنچه که ادبیات و نحو گفته است هم درست است و آنچه صاحبنظران اصول و محقق خراسانی و شاگردش محقق اصفهانی و شاگردش سید الخویی گفته است، نیز درست می باشد

وجه جمع اینکه متن اصلی نحو می گوید مقترنه باحد الازمنه الثلاثه اقتران خارج از مدلول است

وجه جمع بین این دو تا نظر این است که به متن اصلی نحو مراجعه کنیم. متن اصلی نحو می گوید مقترنه باحد الازمنه الثلاثه

اقتران خارج از مدلول است. نمی گوید داله یا متضمنه می گوید مقترنه باحد الازمنه الثلاثه پس زمان لازمِ مقارنِ معناست. بنابراین آنچه که اصول گفته است که زمان جزء مدلول تضمنی افعال نیست، درست است و آنچه که نحو می گوید: زمان لازم مقارن فعل هست، درست است پس هر دو می گویند دلالت تضمنی نیست و هر دو دیدگاه اعلام می کند که دلالت التزامی هست و هیچ اشکالی در کار نیست. نکته: درباره موجود مجرد به چه صورت است؟ همان که محقق اصفهانی فرمود که در معقول ثابت شده است که «فعل الزمانی لا یصدر الا من فاعل الزمانی و الفاعل الزمانی لا یصدر منه الا الفعل الزمانی» تحقیق این است که مثل برهان سنخی یک طرف برهان درست است و برهان از طرف لم درست است. الفاعل الزمانی لا یصدر منه الا ـ فعل الزمانی طبق قاعده و برهان سنخی است و این اشکالی ندارد و جایی که فاعل زمانی نباشد، محدودیتی ندارد و می شود فعل زمانی و غیر زمانی از آن صادر بشود.

ص: ۳۸۸

حدیثی از امیرالمؤمنین می فرماید: «افضل المعرفه معرفه الانسان نفسه» این معرفت چیست و چطوری است؟ اشتباه می شود که معرفت عقلی و فلسفی داریم که انسان ترکیبی از جسم و روح. معرفت علمی داریم بافت بدیعی است که لا مثیل له و معرفت دینی یا معرفت سلوکی داریم که انسان چه موجودی است. درباره معرفت نفس که درست بشناسد می شود من عرف نفسه فقد عرف ربه. معرفت صحیحی که می تواند از طریق معرفت دینی به دست بیاوریم این است که انسان یک مخلوقی است که خلق شده است برای عبادت. ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون که عبادت بدون معرفت نیست و عبادت متقوم به معرفت است. عبادت ظاهرش نماز و باطنش معرفت است. عبادت بدون معرفت عبادت نیست. نتیجه اش این می شود گاهی معرفت نفس به جایی می رسد که معرفت می رود به سمت تصوف. تصوف خودش را پست می بیند این از نظر اسلام مردود است. در روایت دارد که حق ندارد خودش ذلیل کند. تکبر نداشته باشد اما ذلت جائز نیست. در حد تواضع باشید نه در حد ذلت. انسان خودش را پست و نکوهش کند این مسلک تصوف است. مسلک اهل بیتی این است که من منی نیستم و یک مخلوق خداست. من ملکیت ندارم. این مخلوق بعین المعرفه چون مخلوق خداست پس قابلیت دارد که خدا به او داده و این مخلوق خدا اراده داده و الهام و عقل برای اینکه عبادت کند. من آن اراده ای که داده سعی کنم عبادت بکنم. منی نیست و آن فنای اصلی معرفتی این است نه آن شیوه تصوفی که پیامبر اولوالعزم گفته بود که اگر تو می گفتی من از کلب بهترم مقامت را از دست داده بودی، پیامبر اولوالعزم نستجیر بالله خودش را از کلب پایین تر بداند؟ صوفی این حرفها را زده. معرفت دینی این است که نفسی نیست یعنی مال ما نیست. ما مخلوق خدا هستیم و این هدایت خداست و اراده داده و عقل داده و الهام داده که عبادت کنیم.

ص: ۳۸۹

استطراد فی استطراد ۹۱/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

استطراد فی استطراد

در بحث مشتق از زمانمند بودن فعل بحث کردیم و گفتیم این بحث استطرادی است و الا در مشتق اصولی بحثی از فعل ماضی و مضارع معنا ندارد.

نتیجه مطالب گذشته

اما استطرادا بحث شد و نتیجه این شد براساس رأی محقق خراسانی و سید الاستاد فعل ماضی و مضارع دلالت بر زمان ندارند و زمان از لوازم آن است. و نتیجه پس از تحقیق هم اعلام شد که دلالت التزامی هست و آیت حق مرحوم شیخ بهایی دلالت فعل بر زمان را دلالت التزامی اعلام می کند می فرماید: «مقترنه باحد الازمنه الثلاثه» یعنی لازم مقارن. پس از آن هم، استطراد دیگری هم بوجود آمد که حرف مثل اسم است و آن که دلالت بر زمان ندارد. این استطراد دوم استطراد دیگری است. فعل حداقل از مشتقات است ولی حرف که اصلا از مشتقات نیست. و قبلا هم محقق خراسانی شرح داده بود که معنای حرف همان معنای اسم است و فرقشان شرط الوضع است. اینجا مجددا بحث را تکرار می فرماید در آخر می فرماید: «و الاعاده مع الفائده بلیس بلغو و عبث». فائده ی از تکرار استادنا العلامه شیخ صدرا می فرماید: اعاده فقط در عوض کردن تعبیر است اما یک نکته اضافه شده است و آن این است که اینجا محقق خراسامی می گوید که حرف جزئی ذهنی است. در بحث وضع گفته بود که حرف وضعش از قبیل کلی طبیعی است مثل اسم و این را می خواهد بفرماید که بین جزئی ذهنی و کلی طبیعی منافاتی نیست.

ص: ۳۹۰

اقسام کل و جزء و کلی و جزئی

برای توضیح مطلب اشاره کوتاهی به اقسام کل و جزء و کلی و جزئی. در اصطلاحات منطق و اصول گاهی می گوییم جزء و کل و گاهی می گوییم جزئی و کلی. جزء و کل اصطلاحی است که مربوط می شود به مرکب ذی اجزاء و اگر کل آن اجزاء با هم بود و در یک عنوان می شود کل. آیه قرآن که می فرماید« ان السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلا» کل در ارتباط با مجموعه آن سه جزئی که گفته شد سمع و بصر و فواد.

آیه مسئولیت و تفسیر آن

(قرآن که می فرماید« ان السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلا» منظور از مسئولیت سمع و بصر و فؤاد چیست؟ سمع و بصر مسئولیت دارد یعنی مدیریت بشود. سمع داده نشده بدون مدیریت باشد. بصر هم باید مدیریت بشود. نعمت از خداست و اختیار مدیریت به ما داده شده و حسن استفاده بشود. سوء استفاده از سمع و سوء استفاده از بصرسوء مدیریت و برای آن مدیری که سوء استفاده می کند جرم است و در این دنیا می بیند نتیجه اش را و بعدا هم خواهد دید. فواد یعنی قلب و

دل و کـانون. مـدیریت دل به این معنـاست که آدم با معرفت که وارد شـد تمامی هستی برای ماست و ما برای عبودیت است و چیزی که به مـا کمک می کنـد و همیشه دست را می گیرد، عبودیت است و غیر از این باطل است. این دل را فقط به عبودیت ببنـدیم. به چیزهـایی که به زنـدگی مادی ربط دارد، ارتباط تعاملی باشـد و بسـتگی و تعلق نباشـد. دل یک تعلق و بیشتر از آن خلاف مـدیریت است. غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پـذیرد آزاد است. ببینیم که خدای متعال ما را به لطـف خودش آفریـد و به کرم خودش این همه نعمت داد که نکته معرفـتی این است که همه برای اوست و مـا مـائی نیسـتیم و یـک مخلوق خـداست. در ارتبـاط بـا حرکت جوهری سوال شـد گفتیم که ما ارتباط حادث به قـدیم را از طریق صـفات فعلی درست می کنیم و ملاـ صـدرا از طریق حرکت جوهر. و فرق است بین ذات علت و اتصـاف به علیت. آنکه در یک رتبه اسـت پس از اتصـاف به علیت است و ذات علت قـدیم است. اتصـاف به علیت مرحله فعلیت است و این بهترین راه است. امـا از باب ارتباط حادث و قـدیم که حرکت جوهری حل می کنـد، سوال کردنـد عزیزان که از آیه «هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حینٌ مِنَ الـدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُورا» جوابش این است که فلاسفه قائلین به حرکت جوهر می گویند: گفته است لم یکن شیئا مذکورا و نگفته است لم یکن شیئا موجودا تـا اشکال پیش بیایـد). کل عبارت است از مجموعه اجزاء و جزء عبارت است از یک جزئی از آن مجموعه که جزء مرکب است. مثلا می گویید یک جزء قرآن خواندم که یک جزء نسبت به سی جزء می شود جزء. در یک جمله جزء و کل مربوط می شود به مرکب ذی اجزاء.

ص: ۳۹۱

اصطلاح کل و کلی و اقسام کلی در فلسفه و منطق

اما مفهوم کلی در تقسیم فلسفی نسبت به مصداق سه تا بود: که واجب و ممکن و ممتنع بود. اما کلی در اصطلاح منطق: کتاب تجرید خواجه طوسی شرح جوهر النضید کلی سه قسم است به اعتبارات ذهن و خارج: ۱. کلی طبیعی مثل انسان که در خارج واقعیت عینی دارد. ۲. کلی عقلی که عبارت است از مجموع صفت و موصوف که بگوییم الانسان الکلی که این موطنش ذهن است و فقط مجموعه صفت و موصوف می شود کلی عقلی. یکی از صفت و موصوف کلی نیست و دو تایش را که ترکیب کنیم می شود کلی عقلی. ۳. کلی منطقی عبارت است از مفهوم کلی به این معنا که در ذهن تصور می کنیم مفهومی که یصدق علی کثیرین.

تقسیم جزئی به سه قسم

وانگهی جزئی هم سه قسم است: ۱. جزئی خارجی که عبارت است از یک مصداق از افراد خاص در خارج مثلا زید با وجود خارجی اش در عالم خارج می شود جزئی حقیقی. این را جزئی خارجی می گویند و جزئی حقیقی هم بکار می رود. ۲. جزئی اضافی مثل یک کلی که نسبت به جنس بالا تر از خودش می شود جزئی. نوع نسبت به جنس انسان نسبت به حیوان جزئی اضافی است. ۳. جزئی ذهنی عبارت است از مفهوم جزئی که لا یصدق علی کثیرین . در ذهن یک مفهوم جزئی است که تصور می کنیم و صدق بر کثیرین نکند. محقق خراسانی می فرماید: حرف هرچند از لحاظ قاعده القائم بالجزئی جزئی و حرف که تصور نسبت بین طرفین هست، تصورش جزئی است. حرف که تصور نسبت مسند و مسند الیه هست، جزئی ذهنی است منتها این جزئی ذهنی منافات ندارد با کلی طبیعی و می تواند همین جزئی ذهنی، کلی طبیعی باشد. در ذهن جزئی است ولی در خارج مصادیق کثیر دارد هر کجا و هر نسبت بین الطرفین پس می شود جزئی ذهنی و کلی طبیعی.

امر چهارم در مبادی مشتق

اما امر چهارم: در امر چهارم محقق خراسانی اشاره ای دارد به مبادی مشتق.

مبدأ بالفعلیه و بالحرفه و الصناعه

قبلا اشاره شد که مشتق مبادی مختلفی دارد: مبادی بالفعل و مبادی بالحرفه و الصناعه و مبادی بالملکه. مبادی فعلیه مثل قرائت و کتابت «زید قارئ» یعنی فعلا قاری باشد و «زید کاتب» یعنی الان کاتب باشد. مبدأ بالحرفه و الصناعه شغل و حرفه است. فرق بین حرفه و صناعت در اصطلاح حوزوی این است که حرفه یک شغلی است که بدون تعلم می تواند به دست بیاورد مثل بنایی ابتدایی یا حمالی و اما صناعت مثل خیاطی و نجاری که نیاز به تعلم دارد. تا وقتی که حرفه را دارد متلبس به مبدأ هست و هر موقع دست از آن حرفه برداشت، من قضی عنه المبدأ می شود. سوم هم ملکه بود مثل اجتهاد که تا وقتی که مجتهد ملکه اجتهاد دارد متلبس به مبدأ هست هرچند فتوا نمی دهد اما اگر ملکه را از دست داد به خاطر کهولت و کسالت دیگر من قضی عنه المبدأ هست.

در اسم آلت و اسم مفعول به گفته محقق نائینی بحث مشتق جاری نیست

این را به این جهت تکرار می کند که صاحب فصول (۱) و همین طور محقق نائینی (۲) می فرمایند: اسم آلت و ابزار که از مشتقات هم هست، از محدوده بحث مشتق بیرون است. چون حالت انقضاء متصور نیست. به این معنا که مثلا «مفتاح» آلتی است برای باز کردن قفل و این کلید که آلت و ابزار هست قابلیت را که پیدا کرد هست و ماضی و مضارع و حال ندارد. قابلیت که داشت دیگر مفتاح است و شما در بحث مشتق نیاز به این نکته دارید که در مشتق یک حالت ماضی وجود داشته باشد و یک حالت مستقبل و یک حالت فعلی تا بگویید مشتق حقیقت در من تلبس یعنی در حال هست یا در حقیقت در اعم که حالت ماضی را شامل می شود. مفتاح قابلیت است بدون اینکه انقضاء داشته باشد پس بحث مشتق اینجا جاری نمی شود و همین طور در اسم مفعول بحث مشتق جاری نیست برای اینکه محقق نائینی می فرماید: اسم مفعول وضع شده است در ما وقع علیه الفعل مثلاـ ما وقع علیه الضرب. یک قانون کلی و وجدانی داریم که از بدیهیات بلکه از ضروریات است که «الواقع لا ینقلب عما هو علیه» واقع از آنچه که در واقع هست، به چیز دیگری متبدل نمی شود. بنابراین مضروب که اسم مفعول هست یک بار ضرب که به او واقع شد، دیگر مضروب است و گذشته و آینده و حال ندارد. ما وقع علیه الضرب هست و حالت انقضاء و حالت مستقبل ندارد. به تعبیر دیگر یک مقتول که به قتل رسید تا ابد می گویید مقتول و حالت انقضاء و حالت استقبال ندارد.

۱- (۱) ۱. فصول الغرویه ، صفحه ۶۰. ۲. اجود التقریرات ، صفحه ۸۳.

۲- (۲) ۳. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۹۶ تا ۱۹۷.

جواب محقق خراسانی از اشکال اسم آلت داخل بحث مشتق نیست

محقق خراسانی در همان تعبیر کوتاه فرمود: مبادی فرق می کند بعضی از مبادی فعلیت است و بعضی از مبادی قابلیت است. تلبس به مبدأ در «مفتاح» قابلیت فتح است و آن نوع تلبسش آنگونه است. حالت انقضاء دارد و حالت انقضائش آن موقع است که مفتاح مکسور بشود آن موقع هم می توانید مفتاح بگویید اگر قائل به اعم شدید و اگر قائل به حقیقت مشتق در خصوص ما تلبس بالمبدأ شدید دیگر مفتاح نمی گویید و شکستگی مفتاح می گویید. این مورد که اسم آلت باشد هم در قلمرو و محدوده بحث ما وارد خواهد بود و حالت فعلی دارد و حالت انقضاء دارد. اشکالی که نسبت به اسم آلت بود اثبات نرسید. اما مورد دوم اسم مفعوم . گفته شد اسم مفعول از محدوده بحث بیرون است.

جواب سید الاستاد از اشکال اسم مفعول که داخل بحث مشتق نیست

سید الاستاد می فرماید: اسم آلت که تلبس به قابلیت است و بحثی نیست اما نسبت به اسم مفعول که اشکال کردید، جواب نقضی و حلی داریم.

جواب نقضی و جواب حلی

اما جواب نقضی: اشکالی که کردید که اسم مفعول پس از تحقق نسبت در خارج یک واقعیت می شود و تبدل در امر واقعی وجود ندارد و ثبات است ، این را نقض می کنیم به اسم فاعل که اسم فاعل هم به همین صورت می آید. شما گفتید مقتول که قتل بر او واقع شد دیگر مقتول است و انقضاء ندارد می گوییم قاتل هم وقتی که قتل از او صادر شد، تا ابد قاتل است و حالت انقضاء ندارد صدر عنه القتل. آیا می توانیم فرق قائل بشویم بین قاتل و مقتول که بگوییم مقتول در زمان بعد از قتل مقتول به حساب می آید اما قاتل بعد از زمان قتل قاتل به حساب نمی آید؟ خلاف وجدان است. در حالی که اسم فاعل خودتان می گویید که شکی در آن نیست که از مشتقاتی است که در بحث مشتق مورد بحث قرار می گیرد و حالت انقضاء دارد. این جواب نقضی بود. جواب نقضی حل مشکل نیست. جواب نقضی از حرکت نیروی مخالف جلوگیری کردن است اما اصل مشکل حل نمی شود. به عبارت دیگر جواب نقضی توسعه در اشکال است. اما جواب حلی و اصلی این است که تحقیق این است که مشتقات و همه الفاظ و برای مصداق خارجی وضع نشده بلکه برای برای موضوع له به عنوان مفهوم وضع شده است لذا می گوییم در همین مورد اسم فاعل وضع شده است برای هیئت فاعل که معنایش این است که وضع شده است برای نسبت صدوری. مفعول وضع شده است برای نسبت وقوعی. این معنای موضوع له برای فاعل و مفعول است نه مصداق خارجی تا بگویید که قتلی که واقع شده است انقضاء ندارد. اسم مفعول برای مصداق خارجیِ واقع شده، وضع نشده است بلکه برای هیئت به عنوان یک مفهوم کلی که در معنای دقیق آن می شود معنای موضوع له مفهوم یعنی نسبت وقوعی. لذا فرق بین محقق و عدم محقق در اطلاق لفظ مفعول وجود ندارد. اگر شما بگویید «زید مضروب و عمرو غیر مضروب» همان مضروب در یک حد در این دو مورد بکار می رود که اولی واقع شده بود و دومی واقع نشده پس معلوم است که مدلول مفعول ارتباط با واقع ندارد و الا ـ اولی می شد درست و دومی می شد غلط. بنابراین پس از که گفتیم اسم مفعول وضع شده است برای مفهوم از معنای خودش نه برای مصداق از معنای خودش، اشکال شما از اساس منتفی است. لذا بحث من قضی و من تلبس همان طوری که در اسم فاعل جریان دارد در اسم مفعول هم جریان دارد.

جریان مشتق اصولی در اسم آلت و اسم مفعول هیچ مانعی ندارد ۹۱/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

جریان مشتق اصولی در اسم آلت و اسم مفعول هیچ مانعی ندارد

جریان بحث مشتق اصولی درباره اسم آلت و اسم مفعول هیچ مانع و اشکالی ندارد و اشکالی که طرح شده بود به نحو احسن و کامل جوابش را دادند و ما حصل سوال و جواب این بود که اسم آلت حالت انقضاء ندارد و اسم مفعول وقوع فعل هست و واقع از ما هو الواقع تغییر نمی کند. این دو تا اشکال را جوابش دادیم: اما درباره اسم آلت گفته شد که قابلیت منظور نظر ماست و تلبس انحائی دارد که یک نحوش تلبس به قابلیت است. و درباره اسم مفعول گفته شد که اسم مفعول وضع نشده است برای وقوع عمل در خارج بلکه وضع شده است برای نسبت وقوعیه. موضوع له اسم مفعول مفهوم است نه مصداق تا اشکالی بشود.

سید الاستاد فرمود اسم مفعول مثل اسم فاعل است

و در این رابطه سید الاستاد (۱) فرمودند: اسم مفعول درست مثل اسم فاعل وضع شده برای هئیت مفعول و معنایش این نسبت مبدأ به ذات از حیث واقع است و در عبارت کوتاه نسبت وقوعیه. این موضوع له مورد بحث قرار می گیرد از حیث توسعه و تضییق که می گوییم اسم مفعول وضع شده است برای نسبت فعل به ذات از حیث وقوع، آیا این موضوع له اختصاص دارد به ما تلبس بالحال مثلا بگویید «معلوم» که اسم مفعول است و همین نسبت با واقع تطبیق کند یا وضع شده است برای اعم؟ می گوییم «معلوم» که شامل «معلوم» بالفعل بشود و شامل «معلوم» در زمان ماضی هم بشود. عین ماجرایی که در اسم فاعل صورت می گیرد، در اسم مفعول هم به همین سیاق است.

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۹۷.

توضیحی درباره شکل گیری تلبس

پس از که از این دو اشکال جواب کامل داده شد و کیفیت های تلبس هم برایمان معلوم شد، توضیحی درباره شکل گیری تلبس انواع سه گانه تلبس.

تلبس بالفعل وجدانی است و هیچ ابهامی ندارد

با یک نگاه هرچند گذرا می بینیم که نحوه اول که تلبس بالفعل است شکل گیری اش در هاله ابهام نیست و ایجاد فعل است مثلا- ایجاد ضرب که اگر دیدیم ضرب محقق شد تلبس به وجود آمده اما اگر دیدیم دستش بالا برد و نزدیک به اصابت رسید، هنوز «ضرب» محقق نشده و تلبس به وجود نیامده است. این امر ابهامی است مثلا کسی که قلم و کاغذ بگیرد و مشغول

نوشتن بشود تلبس و ایجاد فعل است و اگر قلم و کاغذ گرفت و قلمش روی کاغذ گذاشت ولی حرکتی انجام نشده و کلمه ای شکل نگرفته، تلبس به وجود نیامده و کتابتی صدق نمی کند. در مورد تلبس بالفعل ابهامی نیست و از وجدانیات است.

اما تلبس به قابلیت و تلبس به ملکه

اما تلبس به قابلیت و تلبس به ملکه: اگر چنانچه احراز کردیم تلبس به قابلیت هست مثلا این شخص راننده است در حالی که در منزل خودش استراحت کرده و نشسته باز هم می گوییم راننده برای اینکه قابلیت احراز شده. و تلبس بالملکه فردی که مجتهد است و ملکه اجتهادش احراز شده اما فتوا نمی دهد و بحث نمی کند باز هم مجتهد است و ملکه وجود دارد.

اگر شک در قابلیت و ملکه کردیم معیار چیست؟

ص: ۳۹۶

اما اگر شک کنیم در تحقق قابلیت و شک در تحقق ملکه از چه راهی می توانیم قابلیت را احراز کنیم یا ملکه را به دست بیاوریم؟ تشخیص موضوعات دو قسم است:۱. تشخیص موضوع ساده و قابل حس و درک برای عموم. اگر موضوع از این نوع بود، برای تشخیص موضوع به عرف مراجعه می شود. ۲. موضوعات علمی و تخصصی است و برای تشخیص علمی و تخصصی به عرف مراجعه نمی شود بلکه به خبرگان مراجعه کرد. مثالش هم همین جاست که شک در قابلیت بکنیم مثلا عنوان راننده که رانندگی یک صنعت است و تلبس هم تلبس به قابلیت است، شک در صدق عنوان بکنیم و آثار فقهی هم دارد در کثیر السفر، کسی است که راننده و شغلی را انتخاب می کند در جهت مسافربری در مسافت های خارج از شهر شروع به کار می کند، آیا شروع این کار صدق عنوان می کند که اثر هم مترتب بشود و تمام بودن صلاه و صوم یا منتظر بمانیم که یک مقدار زمان بگذرد و عنوان صدق کند؟ طبیعتا در موضوعاتی که قابلیت در آنجا مدخلیت دارد برای تشخیص باید به عرف مراجعه کرد.

دو نکته پر مخاطره در فقه و اصول ۱. نظر عرف ۲. ظهورات

دو تا نکته بسیار پر مخاطره در فقه و اصول داریم: ۱. نظر عرف ۲. ظهورات. این دو معیار ندارد و جنبه ریاضی و محدد به حد خاص نیست لذا ظهورات متقابل ادعا می شود و نظر عرف متقابل ادعا می شود. بنده معالجه و ضابطه اش را گفته بودیم. و اما در همین مثال راننده، فقها دو تا حکم می دهند براساس دو نظر عرف: مرحوم سید طباطبایی یزدی در صلاه مسافر در قواطع سفر آنجا صحبت از راننده و مکاری که به میان می آورد، می گوید بعد از شروع به این شغل باید سفر سه بار تکرار بشود، سفر اول و دوم را جمع و سفر سوم تمام برای اینکه در عرف تا این شغل چند بار تکرار نشود، عنوان صدق نمی کند و شک در صدق عنوان مساوی با عدم آن هست. اما در مقابل شرح عروه ، مستمسک العروه سید الحکیم در همین بحث می فرماید: پس از اختیار شغل و عنوان رانندگی دیگر حالت منتظره وجود ندارد و عنوان صدق می کند و قابلیت تحقق پیدا می کند اما از استمرارش صحبت کنید، آن عوارض شغل است و ربطی به اصل تحقق شغل ندارد. اما درباره ملکه اجتهاد اگر شک کردیم که آیا ملکه اجتهاد محقق هست یا نیست؟ آثاری دارد که می تواند حاکم شرع باشد اما مرجع تقلید اعلمیت می طلبد اما مجتهد اجازه در امور حسبیه است. کسی که مجتهد باشد و اعلم هم نباشد اجازه قبض سهم امام را دارد یا می تواند حاکم شرع باشد در امور مجهول المالک و امور دیگر. شک در ملکه اجتهاد کنیم، دقیقا راهش همان است که در توضیح المسائل ها فرموده اند که در تشخیص اعلمیت آمده و در تشخیص اجتهاد هم همین است که به اهل خبره مراجعه کنید و انچه اهل خبره بگوید معتبر است. اهل خبره که ما دون اجتهاد است، مجتهد و غیر مجتهد را تشخیص می دهد. قول اهل خبره اعتبارش براساس بنای عقلاء ثابت است ولو تعدد نباشد و یک نفر هم از اجتهاد و اعلمیت کسی خبر بدهد و غرضی در کار نباشد و مورد اعتماد باشد، حجت و معتبر است و شهادت نمی خواهد. پس این سه مورد که عبارت بود از شکل گیری تلبس برای ما کامل شد و امر چهارم به پایان رسید.

امر پنجم محقق خراسانی می فرماید: مقصود از حال در غیر این مسئله حال تلبس است نه حال نطق

امر پنجم عبارت است از اینکه محقق خراسانی می فرماید: مقصود از حال در عنوان مسئله حال تلبس است نه حال نطق. این امر پنجم اختصاص دارد به بحث درباره معنای حالی که در عنوان آمده که فرمود مشتق حقیقت است در من تلبس بالمبدأ بالحال أو الاعم منه.

منظور از حال چیست؟

اولا- حال یک برهه از زمان است که تلبس در آن برهه به عنوان یک ظرف زمانی شکل بگیرد. اما اگر تلبس آنی و از حیث زمانی بسیار اندک و ناچیز بود و ظرف وسعت نداشت تا در خارج گفته شود که این فعل مستند به این ذات در این ظرفیت زمانی، در آن صورت حال صدق نمی کند بلکه می شود «آن» پس باید زمان حاضر دارای یک ظرفیتی که وقوع فعل به ذات در آن ظرفیت شکل بگیرد باشد. امام خمینی (۱) نکته ای را در این رابطه اشاره می فرماید: بعضی از تلبس ها آنی است مثل عنوان ابوت و بنوت، این حقیقتش همان لحظه اختلاط میاه هست و شکل گیری نطفه که از لحاظ علمی آنی است. حال به «آن» صدق نمی کند بنابراین اینگونه تلبس هایی که آنی باشد «من تلبس بالحال» اصلا زمینه ندارد و از محدوده بحث ما خارج است. این مثال مشکل دیگر هم دارد که حالت انقضاء ندارد. بعد از که ابوت صدق کرد «تبقی الی ما بقی الدهر» و پس از مرگ هم ابوت است بنابراین اینگونه این مشتقاتی که انتزاع می شود از وقوع فعل اولا آنی است و ثانیا حالت انقضاء ندارد از محدوده بحث ما خارج است. اما منظور از حال پس از تعریف شد که آنی نباشد و یک برهه ای از زمان را داشته باشد،

۱- (۲) ۱. تهذیب الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۳۷.

سه معنی درباره حال قابل تصور است

درباره حال سه معنا قابل تصور است: ۱. حال تلبس . حال نطق. ۳. حال نسبت. می گوییم ذات، متلبس به مبدأ هست فی الحال که منظور از این حال، حال تلبس است که در اصطلاحات آمده حال تلبس و محقق خراسانی هم تصریح می کند که منظور از حال، حال تلبس است. نظر دوم گفته می شود که منظور از حال، حال نطق است. محقق خراسانی می فرماید: منظور از حال، حال تلبس است نه حال نطق برای اینکه اگر حال نطق اراده بشود لازمه اش این می شود که بگوییم اسم، دلالت بر زمان می کند در حالی که اتفق العلماء کلهم که اسم زمان ندارد برای اینکه اگر منظور از حال، دلالت بر حال بکند و حال نطق هم باشد، می شود جزء مدلول و باید بگوییم اسم، زمان دارد و از آنجا که به طور قطع و بالاتفاق بر ایننند که اسم زمان ندارد پس نمی توانیم بگوییم که منظور از حال، حال نطق است. شیخنا الاستاد علامه صدرا می فرماید: این اشکال نقض می شود برای اینکه منظور از حال اگر حال تلبس هم باشد، همین اشکال می آید که اسم، دلالت بر زمان دارد. در آخر شیخنا العلامه می فرماید: محقق خراسانی شاید این اشکال را توجه فرموده که یؤیده و این امر را به عنوان دلیل نیاورده و به عنوان مؤید آورده. هر مدرکی که کامل نبود، مؤید است و دلیل آن مدرکی است که کامل باشد. دلیل دوم این است که اگر منظور از حال نطق باشد، امتثال در حال ناممکن است به این صورت اگر گفتید «اکرم زید العالم» و حال هم حال نطق بود و دلالت داشت مشتق بر اینکه لفظ وضع شده بر ما تلبس بالمبدأ فی الحال، موضوع له در خارج محقق نمی شود چون تا می گویید«اکرم زید العالم» حال نطق گذشت و آن عالم ما تلبس بالحال به حال نطق باشد دیگر انقضاء شده و امتثال ممکن نیست در صورتی که ما می بینیم بی هیچ اشکال لفظ مشتق حقیقت است در ما تلبس بالمبدأ فی الحال.اگر معنای حقیقی تلبس بالمبدأ فی الحال باشد، قابل دسترسی نیست و معنای حقیقی که در دسترس نیست و قابل امتثال نیست بنابراین منظور از حال حال نطق نمی تواند باشد که یک دلیلش را محقق خراسانی فرموده بود و دلیل دومش را از خارج اضافه کردیم. با این دو دلیل منظور از حال، حال نطق نیست. اما اشکالاتی شده است دال بر اینکه منظور از حال، حال نطق است که این اشکالات باید بررسی شود.

ص: ۳۹۹

بررسی معنای حال در من تلبس بالحال ۹۱/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بررسی معنای حال در من تلبس بالحال

سه وجه در معنای حال وجود دارد

گفته شد که سه وجه درباره مقصود از حال وجود دارد: ۱. حال نطق است. ۲. حال تلبس است. ۳. حال نسبت است.

محقق خراسانی فرمود: منظور از حال نطق نیست

محقق خراسانی فرمودند: منظور از حال، حال نطق نیست برای اینکه اگر حال نطق مراد باشد، موضوع لهِ مشتق می شود «ما تلبس بحال النطق» و حال نطق می شود جزء موضوع له و اسم دلالت می کند بر زمان و خلاف اتفاق و تسالم و ادب و بلاغت است که اسم دلالت بر زمان ندارد. نقض شد که اگر حال تلبس باشد باز هم همین اشکال پیش می آید «ما تلبس بحال تلبس» حال می شود جزء معنا و اسم دلالت می کند بر زمان. اگر توجیه کنید که در حال تلبس، حال جزء معنا نیست یا به عبارت دیگر اگر گفته شود که مشتق معنایش بسیط است و ذو اجزاء نیست و فقط همان ذات متلبس به مبدأ است و زمان جزء معنا نیست اگر این توجیه در صورتی که قائل بشوید که منظور از حال، حال تلبس یا حالت نسبت هست، همین توجیه را در صورت قول به حال نطق هم می گوییم که مشتق وضع شده است برای معنای بسیط و معنای مشتق مرکب نیست و حال و زمان خارج از موضوع له آن است بنابراین گفته می شود که حالت نطق نمی تواند مقصود از حال باشد در عنوان مسئله این خلاصه فرمایش محقق خراسانی بود در جهت رد قول به حال نطق اما پس از که این رد را اعلام می فرمایند اشارتهایی دارند به ادله ای که در جهت اثبات حال نطق کمک می کند.

ص: ۴۰۰

ادله قول به حال نطق

گفته می شود که منظور از حال در مشتق که گفته شد ما تلبس بالحال حال نطق است.

دلیل اول در ما سیأتی مشتق استفاده می شود

دلیل اول این است که می دانیم با مراجعه به ادب و بلاغت که استعمال مشتق در ما سیأتی، بالاتفاق مجاز است پس باید در حال نطق حقیقت باشد. اگر «زید کاتب» به اعتبار فردا استعمال شود، قطعا مجاز است و آن استعمال که مجاز بود، «زید کاتب» در زمان حال می شود حقیقت. جواب این وجه را محقق خراسانی می فرماید: این دلیل اعم از مدعاست. درست است که استعمال مشتق در ما سیأتی مجاز است اما آن مجاز بودن حقیقت بودن در حال نطق را ثابت نمی کند. ممکن است حقیقت باشد در حالت تلبس و ممکن است حقیقت باشد در حال نسبت. بنابراین تا گفتیم مشتق مجاز است در ما سیأتی، مستقیما حال

نطق را به اثبات نمی رساند.

دلیل دوم ظهور اطلاقی

اما دلیل دوم: ظهور اطلاقی (ظهور یا لفظی است یا اطلاقی است. ظهور لفظی از خود لفظ معنای ظاهر به دست می آید مثلا از لفظ عالم، فرد دانشـمند استفاده می شود یا از معنای علماء جمعی از دانشمندان استفاده می شود اما ظهور اطلاقی که لفظ سعه یـا جهت خـاص نـدارد منتها مقـدمات حکمت و مقام بیان برای لفظ یک ظهوری می دهـد که به آن ظهور اطلاقی می گوییم مثـل «احـل الله البیع» که ظهور اطلاـقی دارد در سایر افراد بیع هرچنـد کلمه بیع لفظا ظهور در عموم نـدارد.) لفظ مشـتق که در مقام بیان واقع بشود، ظهور اطلاقی دارد در زمان حال مثلا اگر مولی بگوید «اکرم العالم» اینجا زمان قید نشده، مقتضای اطلاق دقیقا قرار می گیرد بر روی زمان حاضر که آیا تاخیر انداختن تا آینده مجاز هستیم؟ معلوم نیست و گذشته که گذشت، اطلاق بیـان می گویـد همین زمـان حاضـر. مقتضـای ظهور اطلاقی این است که منظور از مشـتق ما تلبس بالمبـدأ فی زمان حاضـر که منظور از حال نطق زمان حاضر است.

ص: ۴۰۱

دلیل سوم تبادر

دلیل سوم: تبادر. در اطلاقات وقتی می گوید «اکرم العالم» تبادر می کند آن کسی که الان عالم است اما کسی که آینده عالم می شود، متبادر نیست و کسی که در گذشته عالم بوده در قلمرو بیان نیست. بنابراین منظور از حال، حال نطق است و اگر اشکال کنید که حال نطق منصرم است که تا بگویید رفته و بقاء ندارد؟ جوابش این است منظور از حال، حال نطق است و حال نطق، حال خود نطق کردن نیست و حال حاضر است.هیچ عاقلی حال نطق را حال حرف زدن نمی گوید بلکه حال نطقی یعنی حال عرفی نطق آنکه در همان محدوده زمانی نطق بلا فاصله باید انجام بگیرد.

محقق خراسانی این ادله را رد می کند

اما محقق خراسانی می گوید: این دو دلیل کامل نیست. برای اینکه منظور از تبادر که می تواند معنای حقیقی را ثابت کند، تبادری است که برخواسته از حاق لفظ باشد که تبادر حاقی یا حقیقی باشد نه تبادر بدوی و قرینه ای. تبادری که حقیقت را ثابت می کند که از حاق لفظ به وسیله وضع به دست بیاید و اینجا تبادر اینچنینی وجود ندارد. اما تبادر اگر بدوی باشد یا قرینه ای، این تبادر علامت حقیقت نیست. تبادر بدوی در دید ابتدایی در مرحله تصور ممکن است چیزی به ذهن تبادر کند اما اگر آدم دقت کند، نظر برمی گردد. تبادر قرینه ای این است که این معنا تبادر می کند ولی این تبادر محفوف به قرائن است. قرینه کمک می کند تا در مقام استعمال معنا از آن تبادر می کند. می فرماید: در این مورد تبادر به وسیله قرائن است. قرائن اصل خطاب مولی و وظیفه عبودیت و امتثال و قرار گرفتن در تلو امر و نهی، این نکات مجموعا قرائن می شود که مشتقی که عالم هست، به معنای حال اختصاص بدهد یا معنای حال از مشتق تبادر کند. اگر «عالم» تنها باشد و «اکرم» در کار نباشد و تلو امر و نهی ای در کار نباشد و وظیفه عبودیتی در کار نباشد، «عالم» تنها زمان حال و زمان استقبال چیزی از آن تبادر نمی کند. تبادر زمان حال از قرائنی است که در اطراف کلمه مشتق قرار دارد پس تبادر قرینه ای علامت حقیقت نیست. و اما ظهور را ایشان در متن جواب نداده اند، سرش شاید این باشد که از کلام متین امام خمینی استفاده کردیم که تمامی علامتها به تبادر بر می گردد و تبادر همان ظهور است. ظهور و تبادر دو چیز نیست. اگر به اعتبار انسباق به ذهن در نظر بگیریم می شود تبادر و اگر به اعتبار دلالت معنا در نظر بگیریم می شود ظهور . فرق اعتباری است منتها به دو اعتبار: به اعتبار دلالت لفظ می گوییم ظهور و به اعتبار انسباق به ذهن می گوییم تبادر پس محقق خراسانی که تبادر را که رد کرد و از ظهور جواب نداد، توجیه اش به نظر می رسد که این باشد هرچند از اساتذه ما علامه شیخ صدرا می فرماید: شاید عدم تعرض به جواب از ظهور این باشد که «الظهور لا ـ یقاوم البرهان» ظهور با برهان نمی تواند مقاومت کند. ما برهان داریم که منظور از آن حال، حال نسبت است. آن برهان هم اتفاق صاحبنظران است. بنابراین منظور از حال در ما تلبس بالحال حال نطق نمی تواند مقصود و منظور باشد این فرمایش محقق خراسانی بود.

اتفاق آراء نظر اکثر اصولین که منظور حال نطق نیست

در ضمن آراء صاحبنظران اصول هم در حد اتفاق اکثر بر این است که منظور از حال در ما تلبس بالحال، حال نطق نیست.

اما وجه دوم منظور از حال، حال تلبس است

اما وجه دوم که منظور از حال، حال تلبس است: اگر این وجه ادعاء بشود و اعلام گردد، مستلزم این است که حال به این معنا با انضمام به عنوان مسئله، یک بیان بی معنی در بیاید به این صورت که در عنوان مسئله گفته ایم که «اختلفوا فی ان المشتق حقیقه فیما تلبس فی الحال» که آن حالی که آنجا آمده اگر آن هم تلبس معنا کنیم می شود «فیما تلبس فی تلبس» که بی معنا در می آید و بیانی است که اصلا قابل التزام نیست و از معنا جدا می شود. مثل« الماء فی الماء ماء» که معنا ندارد. بنابراین منظور از حال،حال تلبس نیست.

اما وجه سوم منظور حال نسبت است

اما وجه سوم: منظور از حال، حال نسبت است.

محقق خراسانی بعد از دو وجه وجه سوم را قبول می کند

محقق خراسانی پس از اشکال کردن به دو وجهی که احتمال داده شده بود، به طور مشخص می فرماید که منظور از حال در ما تلبس بالحال،حال نسبت است. حال نسبت به چه معناست؟ حال تلبس در اختیار متبلس است و تلبس از فعل و عمل ذات است. حال نسبت حالی است فعل مربوط به مستعمل به عبارت دیگر حال نسبت در ید مستعمل است و حال تلبس در اختیار ذات است و در ید ذات. حالت نسبت در ید مستعمل است که به چه زمان این تلبس به مبدأ را نسبت می دهد و اما تلبس در اختیار ذات و متلبس است که در چه زمانی تلبس پیدا می کند. منظور از حال نسبت آن زمانی است که مستعمل تلبس ذات به مبدأ در آن زمان نسبت می دهد مثلا اگر می گوییم «زید کاتب فی الأمس» و زید هم کاتب بود در امس، این حال در مشتق، أمس است و این حال نسبت است. تلبس ذات به مبدأ (تلبس انسان را به کتابت) نسبت دادیم امسِ که این می شود حال نسبت. اگر حال نسبت با حال تلبس منطبق بود، همین که گفتیم «زید کاتب فی الامس» و واقعا هم زید کاتب فی الامس بود، می شود مصداق برای ما تلبس بالحال و این حال نسبت اقسامی دارد که به نه قسم تقسیم می شود. ادامه بحث در جلسه آینده

منظور از حال در ما تلبس بالحال، حال نسبت است ۹۱/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

منظور از حال در ما تلبس بالحال، حال نسبت است

منظور از حال در ما تلبس بالحال، حال نسبت است و حال نسبت عبارت است از زمانی که استعمال کننده ی لفظ، صدور فعل از فاعل را یا تلبس ذات به مبدأ را در آن زمان نسبت می دهد.

تقسیمات نه گانه حال نسبت

از آنجا که نسبت دادن صدور فعل از فاعل در هر سه زمان ماضی و حال و استقبال ممکن است، حال نسبت دارای سه قسم است. و هر کدام از این سه نسبت به اعتبار تطبیق با تلبس ذات به مبدأ سه صورت دارد. بنابراین مجموعه اقسام می شود نه قسم که شرح این نه قسم از این قرار است: ۱. حال نسبت زمان ماضی مثلا گفته شود «زید کاتب فی الامس» تلبس زید به کتابت به زمان ماضی نسبت داده شده است. این نسبت به اعتبار تطبیق با تلبس ذات با مبدأ سه صورت دارد: ۱. «زید کاتب فی الامس و زید تلبس فی الکتابه فی الامس». ۲. «زید کاتب فی الامس و لکن زید کان متلبسا فی امس الامس». ۳. «زید کاتب فی الامس و زید یکون متلبسا فی المستقبل». ۲. حال نسبت زمان حال: «زید کاتب فی الحال» که زمان نسبت حال است و به اعتبار تطبیق نسبت با تلبس ذات به مبدأ سه زمانه می شود: ۱. «زید کاتب فی الحال و زید متبلس فی الحال». ۲. «زید کاتب فی الحال و زید متلبس بالکتابه بالامس» که زمان نسبت حال است و زمان تلبس ماضی است. ۳.« زید کاتب فی الحال و زید متلبس فی الغد». ۳. حال نسبت زمان مستقبل در مثال می گوییم: «زید کاتب فی الغد» این حال نسبت به اعتبار صدور فعل از فاعل سه صورت دارد:۱. «زید کاتب فی الغد و زید یکون متلبس بالکتابه بالغد». ۲. «زید کاتب فی الغد و زید کان کاتبا فی الحال» که ماضی غد می شود. در بیانتان می گویید «زید کاتب فی الغد» که نسبت را به فردا می دهید ولی تلبس در زمان ماضی است. ۳. «زید کاتب فی الغد و زید یکون متلبسا فی غد الغد» که حال تلبس مستقبل است و به اعتبار مستقبل نسبت داده شده است.

ص: ۴۰۴

دو صورت محل اتفاق است که در یکی حقیقت است و در دیگری مجاز است

در این نه صورت دو مورد محل اتفاق است: ۱. مورد تطبیق حال نسبت و حال تلبس ذات به مبدأ اعم از اینکه حال نسبت ماضی باشد یا حال یا مستقبل. بالاتفاق این مورد وضع مشتق در معنای حقیقی است. ۲. بالاتفاق مجاز است جایی که حال نسبت با حال تلبس فرق داشته باشد به این صورت که حال تلبس در مستقبل باشد. نسبت دادن صدور فعل از فاعل به اعتبار مستقبل بالاتفاق مجاز است «زید کاتب» می گوییم به اعتبار اینکه آینده زید مشغول کتابت می شود این مورد بالاتفاق مجاز است.

اطلاق مشتق به اعتبار ما انقضی عنه المبدأ محل اختلاف است

اما اطلاق مشتق به اعتبار ما انقضی عنه المبدأ محل اختلاف است که حال نسبت «زید کاتب فی الامس» بگوییم که این «زید کاتب» به اعتبار تلبس زید به کتابت در گذشته بوده و ما الان می گوییم کاتب. پس سه صورت مشخص شد.

اشکال و جواب

اما یک اشکال تحقیقی و آن این است که بحث ما در مشتق ردیابی معنای موضوع له مشتق است که «عالم»و «کاتب» که یک دال معنایش چیست و همین طور اگر یک مشتق در تلو امر بیاید مثل «اکرم عالما» موضوع له این عالم چیست؟ «عالم» بالفعل است یا «عالم» زمان گذشته را هم شامل می شود یا «عالم» در آینده هم «عالم» شامل می شود؟ این منظور از بحث ماست. اما شما در تصویر بحث قیدی را اضافه کردید که تعدد دال و مدلول شد.شما گفتید حال نسبت بعد حال نسبت یک معنایی است که نیاز به دال دارید و یک دال اضافه کردید و گفتید «زید کاتب فی الامس» و مقصود بحث ما تعدد دال و مدلول نیست و ما فقط مشتق بما هو مشتق را می خواهیم بررسی کنیم که دلالت دارد بر معنای حاضر یعنی دلالت دارد بر ما تلبس یا اعم از ما تلبس بالحال و ما انقضی عنه المبدأ که از خود لفظ می خواهیم استفاده کردیم و حال نسبت از خود «عالم» به دست نمی آید. شما حال نسبت را به عنوان یک معنا و یک مدلول اگر وارد بکنید، نیاز به دال مستقلی دارد و می شود تعدد دال و مدلول. پس این نتیجه را گرفتیم منظور از حال، حال نسبت نمی تواند باشد چون حال نسبت نیاز به یک فی الحال و فی الغد یا فی الامس دارد و از خود مشتق نمی شود استفاده کرد. اما جواب آن:

تقسیم استعمال به دو بخش

استعمال دو بخش استعمال است: ۱. استعمالاتی که در متناول ید یا متناول عند العرف است. ۲. استعمالات فرضی است و با فرض یک صورت مسئله، لفظ را استعمال می کنیم. لفظ مشتق به عنوان لفظ مشتق بدون قید فی الحال و فی المستقبل و فی الماضی مثل«اکرم عالما» این استعمال متناول است منتها ما براساس ظهور اطلاقی« اکرم زید العالم» نسبت عبارت است از تلبس زید به علم در زمان حال نسبت داده شده است. زمان حال مقتضای ظهور اطلاقی است. و همان زمان حال، زمان نسبت است و زمان حال و زمان نسبت مقتضای ظهور اطلاقی است. پس از اینکه این نسبت به عمل آمد، نوبت به تطبیق نسبت با تلبس ذات به مبدأ می رسد. می بینیم «اکرم زید الکاتب» حال نسبت زمان حاضر است و اگر زمان حاضر زید متلبس به کتابت بود، می شود تلبس ذات به مبدأ فی الحال و حقیقت است و اگر «اکرم زید الکاتب» گفتیم ولی زید دیروز کاتب بود، حال نسبت که الان هست با تلبس ذات به مبدأ تطبیق نکرد و به اعتبار ما انقضی گفتید کاتب. و همین طور «اکرم زید الکاتب» زیدی که فردا مشغول کتابت می شود به این زمان بکار می برید که کتابت را الان نسبت می دهید به زید به اعتبار استقبال. بنابراین ما در بحث مشتق همان طور که گفته شد، استعمال متناولمان بدون قید است طبق معمول همان مشتق است و بی اشکال است.

اما نوع دوم استعمال

اما نوع دوم استعمال که استعمالات بر حسب فرض بود. می گوییم «زید کاتب فی الامس» که این فرض شود که مشتق سر جای خودش هست و آن زمان ماضی که قصد کردیم نیاز به یک دال دیگر دارد که همان فی الامس باشد بنابراین اشکال وارد نیست و صورت مسئله روشن و مشخص است. ما حصل بحث ما تصویر نه صورت و موارد اتفاق و مورد بحث معلوم شد و اشکالی که خیلی دقیق بود گفته شد و جواب هم داده شد. گفتیم براساس استعمال متعارف و استعمال شایع تعدد دال نیست و همان« اکرم زید الکاتب» هست منتها آن «زید الکاتب» با ظهور اطلاقی نسبت به زمان حاضر دارد و انگهی تطبیق و بررسی می کنیم که اگر حال نسبت با تلبس تطبیق داشت می شود از مورد حقیقت بالاتفاق و اگر زمان نسبت به اعتبار مستقبل بود می شود مجاز بالاتفاق و اگر زمان نسبت به اعتبار ماضی بود می شود محل اختلاف و اشکال این است که این مطلب سمت و سویش به طرف اثبات حال نطق کشیده می شود. این حال نسبت سرنوشتش می شود همان حال نطق چون حال نطق به معنای دقیقی فلسفی نگرفتیم و حال نطق به معنای حال نطق عرفی که می شود بعد از بیان بلافاصله که همان زمان حاضر است و این می شود در حقیقت حال نطق؟

حدیثی از امام عسگری سلام الله تعالی علیه

امام عسگری سلام الله تعالی علیه می فرماید: «مَا تَرَکَ الْحَقَ عَزِیزٌ إِلَّا ذَلَ وَ لَا أَخَذَ بِهِ ذَلِیلٌ إِلَّا عَز» (۱) . ما نباید در زندگیمان بدون دستور ولایت کاری را انجام بدهیم. امام عسگری می فرماید: هرکجا که تشخیص دادید که حق است دیگر جایی برای تردید و جایی برای عدم انتخاب وجود ندارد. اگر تشخیص دادید حق است و همه مردم ملامتتان کند، اعتنا نکنید.(امروز گر به دیده مردم ملامتی فردای حشر ما شفعای قیامتی ما با وجود سنگ ملامت سلامتی گویا که سنگ های ملامت نثار ماست). اگر حق تشخیص دادید بروید که عزیز هستید. آن اوائل انقلاب که امام خمینی قیام کرده بود، شاید تک و تنها بود. (من که دیوانه و مستم تک و تنها یا هو قدح شیشه به دستم تک و تنها یا هو). همه تقریبا کنار رفته بودند و تنها بود اما حق بود و رفت تا این عزت را آفرید. و اگر کسی حق را ترک کند به جهت یک معاملات و به یک جهت یک ملاحظات ، ذلیل می شود که تجربه اش را داریم. فقه اهل بیت حقیقت حق است و واقعیت حق است و در مورد آقای خویی تمام دنیا می گفتند این سید نه به انقلاب کار دارد و نه به جهاد کار دارد، اما الان حوزه ها و افاضل و اساتید از سفره نعمت فقاهت ایشان بهره مند هستند. و ما ترک الحق عزیز الا ذل و ما اخذ به ذلیل الا عز این راه ماست و این راه از پیش بیان شده و ترسیم شده و عمل شده از سوی ائمه معصومین و پیامبر اعظم هست. از خداوند توفیق می خواهیم که همیشه در راه ولایت باشیم.

۱- (۱) . تحف العقول ، صفحه ۴۸۹.

جمع بندی بحث مربوط به حال که سه احتمال وجود دارد احتمال حال تلبس ساقط است و حال نطق هم طرفدارانی دارد و حال نسبت مورد تایید محققین عصر اخیر است ۹۱/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

جمع بندی بحث مربوط به حال که سه احتمال وجود دارد احتمال حال تلبس ساقط است و حال نطق هم طرفدارانی دارد و حال نسبت مورد تایید محققین عصر اخیر است

جمع بندی بحث مربوط به تعیین معنای حال. گفتیم سه تا احتمال وجود دارد: ۱. منظور از حال، حال تلبس باشد که از اعتبار ساقط است ۲. منظور از حال، حال نطق طرفدارانی دارد ۳. منظور از حال، حال نسبت باش که مورد تایید محققین عصر اخیر است که گفته می شود منظور محقق خراسانی همین باشد هرچند تصریح ندارد. در جمع بندی می توانیم بگوییم که حال نسبت توجیه قابل قبولی است و در مثالهایی که گفته شد در مرحله تصور کاملا درست بود و به اشکال برنمی خورد اما در مرحله تصدیق یا با توجه با واقعیت بیان، دیدیم که حال نسبت به طور کامل اگر مقصود باشد، نیاز به معونه دارد و باید قیدی اضافه بشود و اصل هم عدم اضافه قید و طبیعت بیان قیدی نباید داشته باشد. جوابش این بود که استعمالات دو قسم است:.۱ استعمالات متعارف و مطابق با واقعیت های محاوراتی. ۲. استعمالات فرضی و تصوری است. اگر نسبت در ماضی بود و اگر گفتیم «زید کاتب فی الامس» حال نسبت به اشکال برنمی خورد چون در قسمت اول استعمالات که عبارت است از استعمال مشتق به طور متعارف و مطابق با واقعیت محاوراتی مثل «اکرم زید الکاتب» مقتضای ظهور اطلاقی این است که متکلم حال نسبت را با زمان حاضر تطبیق کرده. منظور از حال نسبت همین حال حاضر است که می گوید« اکرم زید الکاتب» یعنی زمان حاضر پس حال نسبت که گفتیم زمان تلبس ذات به مبدأ هست و آن عبارت است از زمان حاضر. وانگهی به طور طبیعی اگر تطبیق کرد زمان نسبت با زمان تلبس یا حال نسبت با تلبس مبدأ به ذات، می شود معنای حقیقی. اگر تطبیق نکرد و« اکرم زید الکاتب» زمان حال بود و زید دیروز کاتب بود، آیا استعمال بما انقضی عنه المبدأ درست است یا درست نیست، محل اختلاف است. اگر« اکرم زید الکاتب» که زمان حال هست، گفتیم «زید فی المستقبل کاتب» نه الان، این استعمال مسلما مجاز است. الان رسیدیم به جایی که بین این دو نظر تطبیق بدهیم: حال نسبت را که اینگونه معنا کردیم، طرفداران حال نطق اعلام می دارند که منظور ما از حال نطق، حال حرف زدن نیست و یک امر دور از فهم عرف است که حال نطق فقط حال حرف زدن باشد. حال نطق زمانی پس از بیان شدن مطلوب است. زمان حال پس از تحقق بیان است و پس از تحقق نطق بدون فاصله زمانی دیگر بنابراین حال نطق که عبارت است از زمانی که پس از صدور بیان بلافاصله باشد که مقتضای ظهور اطلاقی هم همان است، حال نطق با حال نسبت یکی می شود منتها لا مشاحه فی الاصطلاح. پس از توضیح روشن می شود که منظور همان حال نسبت است که به تعبیر دیگر می گوییم حال نطق. اما در بحش اول استعمالات تطبیق می کند اما در قسم دوم استعمالات که استعمالات فرضی و تصوری بود که فرض کنیم متکلم نسبت داد تلبس را به زمان ماضی وگفت «زید کاتب فی الامس» اینجا حال نطق چگونه تطبیق می کند؟ حال نسبت که درست است پس جدا شد حال نسبت از حال نطق؟ جمع بندی به قسمتی از مطلب ثابت شد که حال حاضر بود و در قسمت دوم از استعمالات توافق و تطبیقی نیست؟ «اکرم زید الکاتب» که بگویید، دال مستقل برای نسبت ندارید که دال نسبت مستقل «زید کاتب فی الامس» یا «زید کاتب فی الحال» یا «زید کاتب فی المستقبل» این فعل و این جار و مجرور دال مستقل بود بر نسبت. ما درباره مشتق بحث می کنیم نه مشتق با قید

که یک دال دیگری اضافه شود. در زمان حال بدون قید اگر متکلم بگوید «اکرم زید الکاتب» این درست است چون قید ندارد. اینجا حال نسبتی هست یا نیست؟ می گوییم در همین جا مقتضای ظهور اطلاقی این است که «اکرم زید الکاتب»که گفته است یعنی در زمان حاضر« اکرم» پس مقتضای ظهور اطلاقی که در« اکرم زید الکاتب» بدون قید، زمان حاضر شد که این زمان حاضر طبیعتا زمان نسبت می شود. حال نطق هم همین است چون حال نطق به معنای فلسفی نیست که آدمی که حرف می زند در حین حرف زدن تلبس به مبدأ وجود داشته باشد، این خلاف فهم عرف است. عرف می گوید حال نطق یعنی بعد از تحقق نطق و بعد از صدور کلام بلافاصله تلبس به مبدأ وجود دارد. پس حال نطق همان حال نسبت است در استعمال درست خالی از قرینه. پس جمع بین دو قول در استعمال صحیح که بدون قرینه باشد، درست شد.

ص: ۴۰۸

سؤالی که باقی ماند تطبیق حال نسبت با حال نطق

اما سوالی باقی ماند که تطبیق حال نسبت با حال نطق در صورتی که متکلم با قرینه نسبت را ذکر کند مثلا بگوید «کان زید کاتبا فی الامس» که حال نسبت ماضی است اما حال نسبت از «فی الامس» فهمیده شد که دال زائد بر مشتق بود. در صورتی که ما حال نسبت را غیر از حال حاضر و حال نطق اراده کنیم بوسیله قرینه باز هم با حال نسبت با حال نطق قابل جمع است، جمعش چگونه است؟

جواب

این حال نسبت با قرینه حال نطق هم هست منتها اگر قرینه نبود، حال نطق، زمان حاضر بود اما الان که «فی الامس» گفته است با بیان، آن حال نطق به توسط این قرینه همان دیروز است و دال مدلول خودش را اعلام می کند.

سوال و جواب: بیان که صادر می شود، این بیان دال است و مدلول دارد. بیان که صادر شد ما به آن بیان دقت می کنیم که آن بیان ما به عنوان دال مدلولش چیست؟ اگر بیان ما «فی الامس«نداشت ظهور اطلاقی مدلولش زمان حاضر است و الان که بیان که «فی الامس» دارد، زمان گذشته به توسط این دال اعلام می شود.

جمع بندی بحث مسلکی است

جمع بندی بین این دو رأی از نظر عملی اشکالی نیست و بحث می شود تقریبا بحث مسلکی نه بحث مقصدی که مسلک دو تاست و مقصد یکی است مخصوصا در مثال ظهور اطلاقی هر دو کاملا همخوان هستند.

ص: ۴۰۹

سوال و جواب: ما آنجایی که مسلما معنای حقیقی اعلام می داریم که زمان نسبت با زمان تلبس ذات به مبدأ تطبیق کند زید کاتب فی زمان حاضر نسبت می دهیم و در زمان حاضر زید کاتب باشد این حقیقت است بلا اشکال است و ما تلبس به مبدأ هست و همین ما تلبس به مبدأ که حال نسبت هست، حال نطق هم هست.

سوال و جواب: ما فعلا زمان ماضی را به توسط یک قرینه اراده کردیم و اگر قرینه نبود، مقتضای ظهور اطلاقی حال حاضر بود و قرینه که آمد دال مستقل زمان ماضی را برای ما اعلام کرد.

سوال و جواب: اگر گفتیم «فی الامس» و تلبس هم «فی الامس» می شود می شود معنای حقیقی و اگر گفتیم« زید کاتب فی الامس« و زید کاتب فی الحال بود این مجاز است.

سوال و جواب: اگر با تناسب حکم و موضوع دیدیم که« اکرم زید الکاتب فی الامس» قید رجوع به مشتق، کلام درست است و احتمالش هم هست که قید رجوع به امس که امس ظرف اکرام باشد. اگر قید عمل بود از بحث ما بیرون است

امر ششم لا اصل فی المسئله حتی یعول علیه

. امر ششم: محقق خراسانی می فرماید: «لا اصل فی المسئله حتی یعول علیه» می فرماید: در بحث مشتق اصلی نداریم تا به توسط آن اصل عموم و یا خصوص را در مورد معنای مشتق اثبات کنیم. اولا ایشان اصل را قبل از دلیل مطرح می کند که قاعدتا اصل بعد از ادله می آید، شاید رمزش این است که اصلی در کار نیست و بروید به سراغ ادله. برای روشن شدن مطلب یکی دو نکته را باید توضیح بدهیم: ۱. منظور از اصل چه اصلی است؟

ص: ۴۱۰

اصل دو قسم است

به طور خلاصه اصل دو قسم است: ۱. اصل عقلایی. ۲. اصل شرعی.

مجرای اصل دو نوع است : ۱. مسئله اصولیه ۲. مسئله فرعیه

و مجرای اصل هم دو نوع است: ۱. مسئله اصولیه ۲. مسئله فرعیه. محقق خراسانی با اشارتهایی این اقسام را اعلام می کند. اما اصل عقلاـیی که به اصل عقلایی در اصل اصل لفظی هم گفته می شود مثل اصاله العموم و اصاله الاطلاق و غیره. چرا به این اصول اصول لفظیه می گوییم؟ از باب وصف شئ به حال متعلق است. این اصول همه شان اصول عقلاـییه است و بسترشان الفاظ است و نصوص کتاب و سنت است و از این جهت به اعتبار متعلق می گوییم اصول لفظیه و می توانیم بگوییم اصول عقلاییه. اصول لفظیه به طور کل به دو قسم تقسیم می شود: ۱. اصول عقلاـییه ای که در جهت به دست آوردن معنای کلام و بیان بکار می رود که عبارت است از اصاله الظهور و اصاله العموم و اطلاق و غیرها. ۲. اصولی که در جهت تعیین مراد متکلم بکار می رود که مقصود متکلم از بیان چیست؟ معنای لفظ معلوم است اما شک داریم این معنا مراد متکلم هست یا نیست، اصولی داریم که معنای مراد با تبیین می کند که این اصول عبارت است از اصاله الحقیقه و اصاله عدم القرینه و امثال آن. اما اصول شرعیه در جلسه آینده. فردا وفات یا شهادت حضرت معصومه سلام الله تعالی علیها هست. کریمه آل البیت این لقب را چه کسی برای حضرت معصومه گذاشته است؟ ما در جمع ائمه و اهل بیت عصمت و طهارت دو عنوان داریم: ۱. کریم آل البیت که امام حسن مجتبی سلام الله تعالی علیه هست و یک کریمه آل البیت که حضرت معصومه سلام الله تعالی علیها است. این لقب برای حضرت معصومه از طریق مکاشفه فقهایی و از طریق شواه هست . حضرت امام حسن مجتبی به این جهت کریم آل البیت می گفتند که به دشمن قسی القلب خودش کرم می کرد. حضرت معصومه به تجربه قطعی، کسانی رفته اند زیارتگاهها و ائمه معصومین و قبور مقدسه و گفته اند هر چقدر زحمت کشدیم مخصوصا کسی می گفت رفتم حتی مکه و مدینه ولی جواب نگرفتم، آمدم حضرت معصومه گفتم یا کریمه آل البیت جوابم را گرفتم. یکی از فقهای حوزه می گفت که زیارت حضرت معصومه دست کم نگیر این بنده حقیر هم می گوید فردا که روز وفات یا شهادت است زیارت یادتان نرود. و یکی از طلبه ها طبق توصیه رفت زیارت حضرت معصومه بعد از زیارت که برگشت شب در خواب دید و فردا آمد برای استاد گفت که استادش آشیخ فخر وجدانی بود گفت: شب خواب دیدم که حضرت معصومه به آن طلبه فرمود: برو به استادت بگو که زیارتی که انجام دادی مرهمی بود بر پهلوی شکسته من. این معنا دارد یعنی حضرت حضرت صدیقه طاهره اینجاست که تتمیمش آن مکاشفه آیت الله العظمی نجفی است که می گفت قبر حضرت صدیقه را ببینیم در آخر مکاشفه گفته شد که برو قم و قبر حضرت صدیقه طاهره تا ظهور امام مهدی دیده نمی شود اما قم که رفتی زیارت قبر حضرت فاطمه زیارت قبر حضرت صدیقه طاهره است.

ص: ۴۱۱

آیا معنی مشتق خصوص متلبس به مبدأ است یا اعم از ما انقضی عنه المبدأ ۹۱/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

آیا معنی مشتق خصوص متلبس به مبدأ است یا اعم از ما انقضی عنه المبدأ

بررسی جریان اصول در جهت تعیین معنای مشتق. گفته شد محقق خراسانی می فرماید: و لا اصل حتی یعول علیه فی تعیین معنی المشتق. به طور خلاصه بحث عنوان شد که اصول به دو دسته اصلی تقسیم می شود: ۱. اصول لفظیه که در حقیقت اصول عقلاییه است و این دسته به دو قسم است: ۱. در جهت اثبات ظهور. ۲. در جهت اثبات معنای مراد. دسته دوم: اصول عملیه که به دو قسم است: ۱. اصل شرعی. ۲. اصل عقلی. اما قسم اول از دسته اول که عبارت است از اصول لفظیه عقلاییه در جهت اثبات ظهور در بحث مشتق چنین اصلی نداریم. نه اطلاقی وجود دارد و نه ظهوری. اما قسم دوم دسته اول: اصول لفظیه عقلاییه در جهت تعیین معنای مراد متکلم، عبارت است از اصاله الحقیقه و اصاله عدم القرینه و اصاله عدم النقل.

اصل عدم خصوص است

گفته می شود در تعیین معنای مشتق اصلی وجود دارد که و آن عبارت است از اصاله عدم خصوص که در اینجا اصاله عدم وضع مشتق برای خصوص، هم سنخ و همخوان با اصاله عدم قرینه. به این معنا که شک می کنیم معنای مشتق خصوص ما تلبس بالمبدأ هست یا اعم از آن و از ما انقضی عنه المبدأ می گوییم اصل عدم خصوص است.

محقق خراسانی می فرماید: این اصل اعتبار ندارد

ص: ۴۱۲

محقق خراسانی می فرماید: این اصل اساسی ندارد: اولا خود این اصل به عنوان اصاله عدم الخصوص اعتبار شخصی ندارد و بنای عقلاء در چنین موردی ثابت نیست و نصی هم در این رابطه نداریم و ثانیا این اصل اگر بگوییم از باب اصل عدم قرینه است، این اصل در جایی تاثیرگذار است که معنای موضوع له معین باشد و شک در تعیین مراد متکلم باشد و با اصاله الحقیقه یا با اصاله عدم القرینه ثابت می شود که معنای مراد عند المتکلم این است اما در مورد بحث ما در جهت مراد متکلم نیست بلکه بحث ما در جهت تعیین معنای موضوع له هست. اصاله الحقیقه و امثال تعیین معنا نمی کند بلکه در جهت تعیین مراد متکلم است که کسی شک کند بر این استعمال که متکلم معنای حقیقی را اراده کرده است یا معنای مجازی را اراده کرده است و قرینه ای باشد، اگر این شک آمد می گوییم اصل حقیقت است. و ثالثا اگر این اصل هم اگر جاری بشود اصاله عدم الخصوص معارض است به اصاله عدم العموم و هر دو هم در یک درجه قرار دارند و تفاوت درجات نیست تا بگوییم اصاله عدم الخصوص مقدم باشد. با این توضیحی که داده شد از اصول لفظیه عقلاییه نتوانستیم نتیجه بگیریم.

توهمی شده که گفته شود اصاله عدم خصوص همان استصحاب عدم خصوص است

اگر گفته شود که منظور از اصاله عدم الخصوص استصحاب عدم خصوص است و از باب حدیث لا تنقض هست. تا حالا می

گفتیم عدم خصوص از باب بنای عقلاء بود، الان اگر بگوییم از باب حدیث لا تنقض، اشکال این است که در استصحابی که به مقتضای حدیث لا تنقض باشد و ارتباطش از نصوص گرفته شده باشد، باید مستصحب موضوع ذو حکم یا حکم شرعی باشد. در عدم خصوص، مستصحب مجعول شرعی نیست که نه موضوع حکم شرعی است و نه خودش حکم شرعی است و استصحاب به عنوان اصل شرعی جاری نیست.

ص: ۴۱۳

اشکالات این استصحاب

فرض کنیم براساس تصور عقلی اگر جاری بشود، باز هم دو اشکال دیگری دارد: ۱. استصحاب می شود مثبت. اصل عدم خصوص، عموم را ثابت کند و استصحاب مثبت اعتبار ندارد. اما مطلبی را گفته بودیم که استصحاب مثبت هم مستثنیاتی دارد که یکی از آنها این بود که اگر استصحاب مدرک اعتبارش بنای عقلاء باشد مثبتاتش هم اعتبار دارد. آن استصحاب عدم خصوص با بنای عقلاء را که اشکال نکردیم چون استصحاب برگرفته از بنای عقلاء مثبتش هم حجت است. اما استصحاب بر اساس نص فرمودند که از اساس جاری نیست و ثانیا مثبت است و اصل عدم خصوص، عموم را ثابت می کند که گفته ایم که در استصحاب مثبت اصل عدم ضد، ضدیت را ثابت نمی کند چون استصحاب مثبت می شود. اشکال سوم هم استصحاب عدم خصوص معارض است با استصحاب عدم عموم.

اما اصول عملیه

اما اصول عملیه که در مقام عمل استفاده کنیم آیا قابل اجراء هست یا نیست؟ گفتیم اصول عملیه این دسته به دو قسم است: ۱. اصل عملی شرعی که فقط استصحاب است. ۲. اصل عملی که هم شرعی است و هم عقلی است که سه تا اصل دیگر است. فعلاـ در موضوع بحث ما صحبت از اصل عقلی استصحاب به میان می آید و از اصل عقلی، برائت عقلی صحبت به میان می آید.

تقسیم بندی محقق خراسانی اصول را به دو مسئله اصولی و فرعی

محقق خراسانی اصول را به اعتبار مجرا به دو دسته تقسیم می کند: ۱. اصول در مسئله اصولیه ۲. اصول در مسئله فرعیه. اما دسته اول که اصول در مسئله اصولیه باشد مثلاـ ما اصاله الظهور را در جهت اثبات ظهور امر در وجوب بکار می بریم و می شود اصل در مسئله اصولیه که از آن راه می گوییم اصل عدم خصوص در جهت اثبات عموم برای مشتق. در این مرحله اصل به جایی نرسید که شرحش را دادیم.

شرح جریان اصول عملیه در مسئله فرعیه

اما دسته دوم طبق تقسیم محقق خراسانی، اصل در مسئله فرعیه می فرماید: اما فی الفرع فتفصیل. در مسئله فرعیه تفصیل وجود دارد. اگر مورد، مورد استصحاب باشد، استصحاب جاری است و نتیجه اش اثبات عموم است و اما اگر مورد، مورد برائت باشد نفی وجوب می شود و تطبیق می کند بر رأی به خصوص. اما شرح مسئله: می فرماید اگر ایجاب را قبل از انقضاء داشته باشیم، استصحاب وجوب می کنیم و تطبیق می کند بر دلالت مشتق بر معنای عام. به این صورت: می گوییم «اکرم زید العالم» (گفته ایم انسان برای دفاع از خطر باطن خودش هر روز یک استغفار بکند. انسان در معرض خطر و حوادثی است که این حوادث متاسفانه گردش عدالت و فسق است که یک جریانی است به نام عدالت و فسق که انسان سرگردان آن است. یک بار یک فردی را کم نمی گذارد برای بد گفتن البته فرد متجاهر نیست که اگر متجاهر به فسق باشد و مرتد باشد جایز است. شخص در حداقل مجهول الحال است و شبهاتی درباره اش می گوید. یا درباره کسی یک سوء ظن عجیب یا برای مطامع دنیا یک کذبی نستجیر بالله تعالی. این است که انسان در گردش کاری عدل و فسق است. اگر کسی آمد گفت که درس به چه به درد می خورد، معالجه اش این است که بگویید اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. کسی که شما را از راه خیر دور کند این شیطان است. قرآن می گوید ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون خدا عذاب نمی کند بندگان خودش را اگر اهل استغفار باشند. حداقل هر روز یک بار شده صبح یا شب سجده بروید و هفت بار یا ارحم الراحمین بگویید و با تسبیح تربت سید الشهداء هفت بار استغفر الله ربی و اتوب الیه خیلی موثر است که بعضی گرفتاری ها مرتبط است با گناه است) اما اجراء اصول عملیه که محقق خراسانی فرمود تفصیل دارد: اگر ایجاب قبل از انقضاء باشد مثل «اکرم زید العالم» این ایجاب یعنی وجوب اکرام آمد که دو روز قبل«اکرم العالم» گفته شد و دو روز بعد دیدیم که این زید الان عالم نیست و جهل آمد مثلا بیماری برایش پیش آمد که حافظه اش را از دست داد ولی آن موقع که «اکرم عالما» می گفت، این آدم عالم بود حال اکرام این شخص برای ما واجب هست یا نیست که انقضاء بعد از ایجاب است. محقق خراسانی می فرماید: اینجا وجوب اکرام را استصحاب می کنیم و می گوییم اکرم که وجوب را آورد و زید هم عالم بود، اکرامش واجب بود الان زید علمش را از دست داده و وجوب محقق بود و شک می کنیم که آن وجوب باقی است یا باقی نیست؟ در موضوع تردید وصف به وجود آمده. نگویید که تعدد موضوع هست، تعدد موضوع در صورتی است که مقومات موضوع با هم فرق کند اینجا تغییر حالت و وصف است. تغییر وصف باعث شک می شود، اگر تغییر وصف نشود که شکی در کار نیست. در استصحاب آنچه که باعث می شود که قضیه یقینیه و قضیه مشکوکه شکل بگیرد، تغییر وصف و تغییر حالت است و اصل موضوع اگر تغییر کند، از حیث مقوم دو موضوع می شود و جای استصحاب نیست. اینجا تغییر وصف است که زید همان زید است و استصحاب جاری می کنیم. می فرماید: اگر ایجاب قبل از انقضاء باشد مثلا زید قبلا عالم بود و الان عالم نیست و انقضاء شده از ذات، الان که انقضاء شده است مولی می گوید «اکرم زید العالم» اینجا بعد از انقضاء هست، الان شک می کنیم در تکلیف ابتدایی که قبلا تکلیف به عهده محقق نشده، شک در تکلیف ابتدایی که بکنیم طبیعتا حکم عقاب بلا بیان است و برائت عقلیه جاری است. لذا می فرماید در مسئله فرعیه تفصیل وجود دارد که این تفصیلی بود که برای شما گفته شد. اما شرح و توضیحی درباره اجراء اصول عملیه در مسئله فرعیه.

ص: ۴۱۵

تقسیم شبهات به سه قسم

باید توجه کنیم که شبهاتی که مورد جریان استصحاب هست، به طور عمده اعم از شبهات مورد جریان و شبهات مربوط به استصحاب، سه قسم است: ۱. شبهه موضوعیه. مثلا قبلا یقین داشتید که این تراب و خاکی که اینجا هست، تیمم در آن صحیح بود، الان شک می کنید که این تربت آلوده شده باشد و تیمم در آن صحیح نباشد و یا ملک شخص کسی شده باشد، استصحاب موضوعی می کنید که تربت همان تربت است. ۲. شبهه حکمیه. درباره موضوع شک نمی کنید، درباره حکم شک می کنید، می گوییم استعاذه در نماز استعاذه است و آیه قرآن می گوید «فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله» که بعد از تکبیره الاحرام و قبل از خواندن سوره حمد« اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» گفتن مستحب است. موضوع را می دانیم اما حکم این قرائت را نمی دانیم که واجب است یا مستحب؟ اگر یقین سابق داشتیم استصحاب جاری است و اگر نداشتیم برائت. در شبهه موضوعیه و حکمیه استصحاب جاری می شود اما در شبهه موضوعیه بالاتفاق استصحاب جاری است بین قدماء و متاخرین قبل از تطور و بعد از تطور اصول. اما در شبهه حکمیه مشهور و غیر مشهور هست: مشهور قائل است به جریان استصحاب در شبهات حکمیه. غیر مشهور که سید الاستاد و صاحب جواهر و بعضی ها هستند که می فرمایند: استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود برای اینکه استصحاب در شبهات حکمیه همیشه معارض است با استصحاب عدم جعل. از شهید صدر جریان استصحاب در شبهات حکمیه را در مجلس حضورا به یاد دارم که در مؤلفات ایشان ندیدم، که فرمودند: استصحاب در شبهات حکمیه جاری است. ۳. شبهه مفهومیه. در شبهه مفهومیه که طراح این بحث رئیس تطور آفرین اصول شیخ انصاری هست، می فرماید: اگر شبهه مفهومیه باشد، جایی برای جریان اصول وجود ندارد برای اینکه استصحاب وقتی جاری می شود که مفهوم معین باشد و شک در توسعه و تضییق حکم بکنیم یا اگر تغییراتی بوجود بیاید، تغییرات در اوصاف و احوال باشد و اما اگر مفهوم از اول مردد است مثال معروف نمی دانیم مغرب شرعی عبارت است از استتار قرص یا ذهاب حمره مشرقیه که شک در مفهوم داریم، در صورتی که شک در مفهوم داشتیم جایی برای استصحاب وجود ندارد سرش این است که در صورت شبهه مفهومیه وحدت بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه احراز نمی شود. سید الاستاد می فرماید: مورد بحث ما از شبهات مفهومیه است و جایی برای جریان استصحاب وجود ندارد. شرح این معنا جلسه آینده.

توضیح تکمیلی درباره شبهه مفهومیه ۹۱/۱۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

توضیح تکمیلی درباره شبهه مفهومیه

توضیح تکمیلی درباره شبهه مفهومیه. شبهه مفهومیه عبارت است از تردید در معنای لفظ برگرفته از تردید از وضع لفظ برای معنا از حیث سعه و ضیق. مثال معروف: تردید در معنای مغرب شرعی برخواسته از تردید در وضع لفظ مغرب برای استتار قرص یا برای ذهاب حمره مشرقیه.

کلام شیخ اعظم درباره شبهه مفهومیه

شیخ انصاری می فرماید: اگر شبهه مفهومیه باشد، جایی برای جریان استصحاب وجود ندارد. شیخ انصاری برای شبهه مفهومیه مثالی را ذکر می کند می فرماید: اگر کلبی در نمکزاری بیفتد و بمیرد و بعد از مدتی جسم کلب مبدل بشود به ملح و پس از استحاله ظاهری، شک در بقای وجود کلب پیش بیاید به این معنا که کلبی که در نمکزار افتاده و استحاله شده، شکل ظاهرش یک کلبی است از ماده نمک و به تمام یک شکل نمکی است، آیا استصحاب نجاست ممکن است که بگوییم همان نجاستی که در کلب بود با آن صورت نوعیه، اینجا هم هست؟

شیخ می فرماید استصحاب نجاست در شبهه مفهومیه جاری نیست چون ارکانش تمام نیست

شیخ اعظم می فرماید: شبهه مفهومیه است و در شبهه مفهومیه جایی برای جریان استصحاب نیست به این معنا که حالت سابقه نجاست کلب بود با صورت نوعیه خاص کلب، الان همان شکل در قالب ماده نمک هست که شک در مفهوم است، آیا مفهوم کلب که همان صورت نوعیه و شکل ظاهر اوست که شامل این شکل نمکی هم می شود یا کلب فقط همان صورت نوعیه با همان جسم و لحم و عظم کلب می باشد؟ شک در سعه و ضیق مفهوم است، استصحاب جاری نمی شود. برای اینکه استصحاب حکمی که استصحاب نجاست باشد، ارکانش تمام نیست مضافا بر معارض. و این در احکام کلیه است ولی در احکام جزئی استصحاب حکمی برمی گردد به استصحاب موضوعی. استصحاب حکم که استصحاب نجاست باشد، ارکانش تمام نیست چون در استصحاب حکم آنچه اهمیت دارد اتحاد موضوعی بین قضیتین هست. قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه که اگر اتحاد بین قضیتین نباشد، حدیث «لا تنقض» معنی ندارد و «لا تنقض» یقینی که داشتی و الان شک می کنی، نقض نکن اما اگر دو قضیه باشد، حدیث «لا تنقض» شاملش نمی شود چون قضیه متیقنه صورت نوعیه کلب بود و آن منقضی شد و صورت و شکل کلب در ضمن ماده ملح یقینا حادث شده، در اینجا یقین در بقاء و شک در حدوث نیست بلکه یقین به انقضاء صورت نوعیه کلب و یقین در حدوث صورت و شکل کلب در ضمن ماده نمک است، بنابراین شرط اصلی که اتحاد بین قضیتین که شرط اصلی در استصحاب هست، اینجا وجود ندارد، این درباره استصحاب حکم.

ص: ۴۱۷

عدم جریان استصحاب در حکم و موضوع در شبهه مفهومیه

اما استصحاب موضوع: در شبهات موضوعیه باید شک در موضوع خارجی وجود داشته باشد تا استصحاب جاری بشود اما اگر موضوع خارجی کاملا روشن و واضح باشد و شبهه ای و تردید در وجود و تحقق موضوع خارجی وجود نداشته باشد، جایی برای استصحاب موضوعی وجود ندارد. در اینجا شک در موضوع خارجی نداریم برای اینکه کلبی بود و قطعا با آن ماهیت اولیه اش از بین رفت و شکل آن در ضمن ماده نمک قطعا در خارج وجود دارد پس شک در موضوع نداریم تا استصحاب موضوعی زمینه پیدا کند. مثلا ما در «اکرم العالم» اگر بحث مشتق نباشد و ما در وجوب اکرام نسبت به صفات عارضیه عالم شک بکنیم، استصحاب موضوعی و حکمی جاری می شود. مثلاـ مولی فرمود: «اکرم العالم» و پس از تحقق وجوب اکرام عالم، ما عالمی را دیدیم که خانه نشسته و لباس نمی پوشد و مشغول درس و بحث نیست اما اصل عالم بودن پابرجاست. شک در یک قید زائد می کنیم که آن شک باعث می شود که شک در تحقق موضوع بکنیم، آیا «اکرم العالم» شامل عالمی می شود که در خانه نشسته و لباس نمی پوشد؟ اینجا هم استصحاب موضوعی می کنید و هم استحصاب حکمی. در مباحث قبلی گفتیم که استصحاب حکمی در این موارد استصحاب موضوعی است و تسامحا استصحاب حکمی می گوییم. می توانید وجوب اکرام را استصحاب کنید چون موضوع یکی است و قبل از خانه نشستن عالم بوده و الان هم عالم بود و تغییراتی در اوصاف بوجود آمده و اتحاد قضیتین هست و هم استصحاب حکمی می کنیم که وجوبی که قبلا بود، الان هست استصحاب می کنیم چون اتحاد قضیتین هست، حکمی و موضوعی: حکمی اتحاد قضیتین وجود دارد و موضوعی شک در موضوع می کنیم، استصحاب می کنیم عالم بودن را و موضوع که عالم بشود، ذو حکم شرعی است و استصحاب درست است. سید الاستاد می فرماید: در مورد مشتق شبهه، شبهه مفهومیه است و شک در سعه و ضیق معنا برگرفته از شک در وضع مشتق برای خصوص و اعم هست مثلاـ اگر مولی بفرماید«اکرم العالم» در این صورت از مسئله ما ببینیم وجوبی بود از سوی مولی (اکرم العالم) و عالم هم بود در آن موقعی که ایجاب آمد که گفتیم صورت اجراء استصحاب وجوب قبل از انقضاء باشد و پس از انقضاء که وجوب محقق شده بود، الان آن عالم جاهل شده است و شک می کنیم که آن وجوب و آن حکم آیا تا اینجا هم امتداد دارد؟ این شک ما برگرفته از شک در سعه و ضیق مفهوم است. مفهوم مشتق اختصاص به ما تلبس دارد که وجوب دیگر نیست یا وضع شده است برای اعم از ما تلبس و از ما انقضی که وجوب اکرام هنوز ادامه دارد پس شبهه مفهومه می شود. در این شبهه مفهومیه اگر بگوییم استصحاب حکمی اتحاد بین قضیتین وجود ندارد چون آنجا که «اکرم العالم» بود و عالم هم متلبس به علم بود، قضیه متیقنه بود و اینجا هم قضیه مشکوکه است عالم نیست و زید جاهل است، بنابراین اینجا قضیه مشکوکه اکرام زیدِ جاهل است و قضیه متیقنه با مشکوکه اتحاد ندارد و استصحاب حکمی حکم وجوب استصحاب نمی شود و حدیث «لا تنقض» جاری نیست و می گوید «لا تنقض یقینک الموجود» و شما الان یقینک الموجود ندارد و فعلا زید جاهل است و یقینک الموجود در زید عالم بود پس استصحاب حکمی جاری نمی شود و استصحاب موضوعی هم جاری نمی شود. استصحاب موضوعی برای این جاری نمی شود که شک در موضوع خارجی نداریم. موضوع خارجی دو قسمتی است که قسمت اول که عالم بود منقضی بود و قسمت دوم که جاهل است قطعا محقق است بنابراین استصحاب موضوعی هم جاری نمی شود. به این نتیجه رسیدیم استصحاب در شبهات مفهومیه نیست برای اینکه اتحاد بین قضیتین وجود ندارد. ۲. در مورد استصحاب حکمی که مستصحب مشتق باشد، شبهه مفهومیه است و استصحاب جاری نمی شود که گفتیم سید الاستاد (۱) شرح کاملی داده و یک جمله توضیحی اضافه می فرماید و آن این است که استصحاب یک بستر ثابت می طلبد و اینکه

مفهوم معین باشد و تردید در مفهوم وجود نداشته باشد. شک و تردید در بقاء حکم یا بقاء موضوع با معین بودن مفهوم زمینه برای استصحاب است. سید الاستاد می فرماید: در این مسئله فرعیه مربوط به مشتق جایی برای استصحاب نیست و در هر دو صورت برائت جاری است، ایجاب قبل از انقضاء باشد یا ایجاب بعد از انقضاء باشد و فرق نمی کند. بنابراین به این نتیجه رسیدیم که جایی برای استصحاب در شبهه مربوط به مشتق وجود ندارد. بنابراین اگر خواهیم در مسئله فرعیه از اصل استفاده کنیم فقط برائت است و آن هم برائت عقلی براساس قاعده قبح عقاب بلا بیان. برائت عقلی اصل عقلایی نیست و اصل عقلی است چون که مدرک برائت عقلی یک قاعده عقلی کلامی است به نام قبح عقاب بلا بیان.

ص: ۴۱۸

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۳ ، صفحه ۲۰۲ و ۲۰۳، محاضرات فی الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۷۷ تا ۲۷۹.

سوال و جواب: موضوع مستصحب یک شئ ای است و مفهوم آن شئ باید معین باشد و مفهوم آن شئ مردد نباشد مثلا مستصحب عالم است و عالم باید مفهومش معین باشد. موضوع از خود مفهوم دارد در قدم دوم و مفهوم موضوع اگر مردد بود می شود شبهه مفهومیه. عالم که موضوع هست باید مشخص باشد که عالم کیست و شک در مفهوم نداشته باشیم وانگهی شک در بقاء آن موضوع که عالم هست و مفهومش هم مشخص است و در بقائش در اثر عوارض تغییر اوصاف شک می کنیم که عالم مفهوم همان دانشمند است ولی تغییر اوصافی پیش آمده و شک می کنیم که باز هم اکرامش جایز هست یا جایز نیست؟ استصحاب می کنیم.

سوال و جواب: استصحاب سه رکن دارد: ۱. اتحاد. ۲. ارتباط. اما درباره ارتباط و اتصال شرحش این است که بین یقین و شک یک قضیه دیگر و یک واقعه فاصله ایجاد نکند مثل استصحاب نجاست سطل اب که داخل آب می رود و بیرون می آید اما نجس می شود و حالت سابقه متصل نیست و بین آن حوادث دیگر، ارتباط را قطع می کند و اتصال شک به یقین محقق نیست. در اینجا متصل یک موجودی آمده و شده کلب نمکی و اینجا ارتباط قطع نشده است.

تحقیق در جریان اصول

تحقیق درباره جریان اصل: آنچه به طور واضح به نظر می رسد این است که درباره شک مربوط به معنای مشتق اصل عقلایی لفظی جاری است. گفتیم مقتضای ظهور اطلاقی این است که «اکرم العالم» بدون معونه زائد یعنی بدون اینکه بگوییم فی الماضی یا فی المستقبل فقط «اکرم العالم» بگوییم ظهور اطلاقی این است که منظور از این عالم همین عالمی که فی الحال متلبس به مبدأ علم است. ظهور اطلاقی معنای خاص را تایید می کند و هم طرفداران حال نطق این مطلب را گفته بود و هم طرفداران حال نسبت این اصل را تایید می کند و این اصل از اصول درست و مسلم هم هست.

دو سوال

دو سوال: ۱. کلمه مشتق که عالم بود که ما از آن اطلاقی به دست نمی آوریم؟ جواب دادیم که«اکرم العالم» اگر در بیان مولی بیاید آنگاه جمله ای که از سوی مولی رسیده تحت عنوان بیان مولوی اطلاق دارد. اطلاق کلام مولی اقتضا دارد که منظور از عالم، عالم موجود و فی الحال باشد و عالم گذشته و آینده نیاز به معونه زائد دارد.

سوال و جواب: ما براساس مشی محقق خراسانی گفتیم اطلاق لفظی نداریم ولی تحقیق این است که اطلاق لفظی نیست و اطلاق مقامی است. اما سوال دوم: آنجا گفتیم لفظی نداریم در مشتق که اطلاق داشته باشد یا عموم تا به عموم لفظی یا به اطلاق لفظی مراجعه کنیم؟

ما می گوییم اطلاق مقامی در مشتق وجود دارد

ما درباره اطلاق گفتیم که اطلاق لفظی نیست و عموم نیست اما اطلاق مقامی آنگاه که مشتق در تلو امر قرار گیرد و در ضمن کلام مولی بیان بشود و نیاز به توضیح و تفصیل داشته باشد (اطلاق مقامی دو شرط داشت: ۱. مولی در مقام بیان. ۲. ترک استفصال) اطلاق مقامی می شود و براساس اطلاق مقامی ما می توانیم بگوییم که منظور از عالم در کلام مولی، عالمی که در حال متلبس به مبدأ باشد و عالمی در گذشته متلبس بوده یا در آینده متلبس می شود از قلمرو اطلاق بدور است و نیاز به معونه زائد دارد که معونه در کلام وجود ندارد. در نتیجه به مقتضای اصل عقلایی (گفتیم اصول لفظیه اصول عقلیه است، لفظیه که می گوییم به اعتبار متعلق است اما در واقع اصل عقلایی است) دال بر اینکه معنای مشتق اختصاص دارد به ما تلبس بالمبدأ فی الحال. مطلب کامل شد و دلیل دیگری را محقق خراسانی ذکر می کند، ادامه بحث در جلسه آینده.

ص: ۴۲۰

بررسی ترجیح در معنای مشتق ۹۱/۱۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

بررسی ترجیح در معنای مشتق

بررسی ترجیح درباره معانی مشتق. پس از آنکه محقق خراسانی اصول را مطرح فرمودند و در نهایت امر این مطلب اعلام شد که اصل، در مسئله اصولیه جاری نیست و اما اصل، در مسئله فرعیه جاری است که شرحش را دادیم. آنگاه به مرجحات هم توجهی می فرماید و به طور خلاصه گفته می شود: امر مشتق دائر است بین اینکه درباره ما تلبس و ما انقضی حقیقت و مجاز باشد و یا اینکه مشترک باشد. پس از که امر مشتق از لحاظ استعمال در معنای آن بین حقیقت و مجاز و اشتراک معنوی دایر بود، گفته می شود که اشتراک معنوی ترجیح دارد.

ترجیح اشتراک معنوی همان معنای اعم اثبات می شود

اگر اشتراک معنوی ترجیح داشته باشد معنای اعم به اثبات می رسد یعنی مشتق به نحو مشترک معنوی هم بما تلبس فی الحال دلالت می کند و هم بما انقضی عنه المبدأ. پس عنوان بحث ما این است که لفظ مشتق هم در ما تلبس بالحال و هم در ما انقضی عنه المبدأ استعمال می شود و گفتیم استعمال صحیح است. و این استعمال، امرش دایر است که لفظ مشتق در ما تلبس و ما انقضی به نحو حقیقت و مجاز باشد که بما تلبس حقیقت و بما انقضی مجاز و یا به نحو اشتراک معنوی باشد که هم در ما تلبس و هم در ما انقضی حقیقت است. گفته می شود که ترجیح با اشتراک است که نتیجه اش اثبات وضع اعم است برای اینکه هر لفظی به چند معنا بکار برود، به طور اغلب به نحو مشترک معنوی بکار می رود. اغلب در اینگونه استعمالات اشتراک است پس پشتوانه اشتراک که اغلبیت بود، اغلبیت یک امتیاز مثبتی است و به توسط اغلبیت اشتراک معنوی ترجیح داده می شود. پس با وجود این ترجیح گفته می شود که وضع برای اعم دارای مرجح است.

ص: ۴۲۱

محقق خراسانی می فرماید این ترجیح اساسی ندارد به سه دلیل

محقق خراسانی می فرماید: این ترجیح اساسی ندارد: اولا من حیث الصغری معلوم نیست که لفظ دارای چند معنا، اغلب در آنها اشتراک معنوی باشد و حقیقت و مجاز هم منطقه وسیعی دارد و قلمرو گستره ای دارد و ممکن است این اغلبیت با حقیقت و مجاز باشد. و ثانیا بر فرضی که اغلبیت ثابت باشد، اغلبیت چه اعتباری دارد؟ اعتبار عقلایی که ندارد و اعتبار شرعی هم ندارد. فقط عدد یک مقدار بالا رفته و ارزش فقهی و عقلایی ندارد بنابراین اصل اغلبیت از اساس فاقد اعتبار است. و ثالثا (با اضافه از ما) محقق خراسانی در تعارض احوال فرمودند که تمامی مرجحات از اعتبار اصلی برخوردار نیست و همه این مرجحات یک امر استحسانی است و امر استحسانی یک کار ذوقی است و اساس و پایه و بنیادی ندارد.

ترجیح اشتراک از باب اینکه حقیقت بهتر از مجاز است

اما در این رابطه می توانیم بگوییم که ترجیح اشتراک از زاویه دیگری وارد منطقه می شود و آن این است که ما هیچ اشکالی نمی بینیم در اینکه حقیقت بهتر از مجاز است و ترجیح حقیقت بر مجاز جزء امور وجدانی در باب ادبیات و بلاغت هست. بر اساس این اصل معتبر ادبی و بلاغی ما می توانیم برای اشتراک ترجیح اعلام کنیم به این صورت که اشتراک معنوی در هر دو معنا حقیقت است و قول به اخص حقیقت در ما تلبس و مجاز در انقضی است بنابراین اشتراک معنوی ترجیحش بر حقیقت و مجاز برگرفته از ترجیح حقیقت بر مجاز است. پس بنابراین می گوییم اشتراک معنوی ترجیح دارد چون استعمال لفظ مشتق در ما تلبس و در ما انقضی به نحو حقیقت در می آید برخلاف قول به اخص که باید بگوییم استعمال لفظ مشتق در ما انقضی به عنوان مجاز می شود و حقیقت راجح و برتر از مجاز است بنابراین اشتراک معنوی ترجیح دارد.

ص: ۴۲۲

در مقام ثبوت اشکالی ندارد اشکال در مقام اثبات است

این مطلب در مقام ثبوت درست است و انما الاشکال فی مقام الاثبات: اشتراک یک عنوان وجودی است که نیاز به اثبات دارد و مجرد ترجیح اشتراک معنوی در مقام ثبوت، دلیل بر این نمی شود که بگوییم مشتق به عنوان مشترک معنوی بین ما تلبس و ما انقضی است. مرحله اثبات دلیل به خصوصی می طلبد و باید اشتراک معنوی را ثابت کنیم. ترجیح اشتراک معنوی در مقام ثبوت، دلیل بر اثبات اشتراک معنوی در مشتق نیست.

ادله قول به اخص

پس از که اصول و مرجحات کامل شد می رسیم به بحث اصلی: ادله قول به اخص، محقق خراسانی پس از آنکه اشارتهایی به اصول داشتند و اشارتی هم به ترجیح داشت، آنگاه بحث اصلی را ارائه می فرمایند. در این بحث به شکل غیر طبیعی اعلام می دارند که مختار که عبارت است از وضع مشتق برای خصوص ما تلبس بالحال ادله ای دارد که از این قرار است.

متقدمین عمدتا می گویند مشتق وضع برای اخص نشده ولی متاخرین می گویند برای اخص وضع شده است

قبل از اینکه به ادله این قول توجه کنیم، یک نگاهی داشته باشیم به اقوال: درباره معنای مشتق که وضع شده برای اعم یا برای اخص، اقوال فقها به دو دسته است: دسته اول: متقدمین عمدتا بر این هستند که مشتق وضع برای اخص نشده است و متاخرین عمدتا بر این هستند که مشتق وضع شده است برای اخص. این از مواردی است بین متقدمین و متاخرین اینگونه دو خط فکری شکل گرفته است هرچند اختلافات جزئی بین متقدمین و متاخرین وجود دارد ولی به طور کلی همان بود که گفته شد. اختلافات جزئی گفته می شود که در بین متقدمین دو قول وجود دارد که تفصیل و عدم تفصیل باشد و بین متاخرین شش قول به ثبت رسیده که پنج قول از آن مربوط می شود به اختلاف مبادی مشتق: یک قول آن در ارتباط با عوارض بر مشتق است که شرحش خواهد آمد. آنچه محققین و صاحبنظر اصول گفته اند مثل محقق خراسانی و سید الاستاد این است که مشتق حقیقت در ما تلبس بالمبدأ فی الحال است و در ما انقضی عنه المبدأ استعمالش صحیح است اما استعمالش مجازی است. محقق خراسانی ادله را ذکر می کند که از این قرار است:

دلیل اول اتفاق متاخرین به ضمیمه اشاعره بر وضع برای اخص

اتفاق متاخرین به ضمیمه اشاعره. متاخرین اصحاب که در حد یک اتفاق قابل توجه است بر این هستند که مشتق حقیقت در ما تلبس است. این اتفاق اگر نگوییم دلیل، حداقل مؤید است. اجماع نگفت چون مسئله فرعی نیست، در مسئله اصولی و لفظی و بلاغی اگر توافق آراء بود می گوییم اتفاق و اگر درباره احکام شرع اتفاق آراء بود می گوییم اجماع.

عمده دلیل اصلی تبادر است

اما پس از این اتفاق، دلیل دیگر که اصلی ترین دلیل در این جهت به حساب می آید عبارت است از تبادر. می فرماید: از مشتق عند الاطلاق بدون قرینه و بدون کمک گرفتن از معونه زائد از خود لفظ مشتق، ما تلبس بالحال تبادر می کند و تبادر هم یک امر تجربی است. مراجعه کنید به اصطلاحات و محاورات کسی که کلامی را بیان کند که متضمن کلمه مشتق باشد همان معنای فعلی را تلقی می کنید و معنای گذشته و آینده مورد خطاب نیست و این تبادر واضحی است. این تبادر یک امر غیر قابل انکار است اگر اشکال کنید که معلوم نیست حاقی باشد و ممکن است تبادر بر اساس قرینه باشد که گفتم تبادر سه قسم است: بدوی و حاقی و قرینه ای. در اینجا بدوی که نیست چون استعمال کثیر است و بدوی در استعمالات ابتدایی بوجود می آید و در استعمالات کثیر اگر تبادر به وجود بیاید یا حقیقی است و یا قرینه ای، اگر اشکال بکند که تبادر ممکن است براساس قرینه باشد می گوییم دلیل ما اینجا یک دلیل علمی است و دلیل علمی تجربه است. به دلیل علمی در منطق استقراء می گوییم. بنابراین استقراء نشان می دهد و چیزی نیست که با ادعاء ثابت بشود. بنابراین می شود تبادر حاقی . اما پس از تبادر دلیل بعدی هرچند برای ما تبادر کافی است.

ص: ۴۲۴

دلیل بعدی صحت سلب و عدم صحت سلب

دلیل دوم: صحت سلب و عدم صحت سلب. می بینیم که لفظ مشتق استعمال می شود در ما تلبس بالحاضر و در ما تلبس بما انقضی عنه المبدأ. یک کسی قبلا وکیل و وزیر بوده الان نیست می گوییم آقای وکیل و وزیر و استعمال صحیحی است. این استعمالات اگر بخواهیم رد پای حقیقت را پیدا کنیم، برای ما ادبیات و بلاغت مخصوصا صاحبنظران اصول قانون و معیار داده است می گویند: لفظی که به این معنا استعمال می شود صحت سلب دارد یا ندارد؟ اگر صحت سلب دارد استعمال مجازی است و اگر صحت سلب ندارد استعمال حقیقی است. می بینیم کسی قبلا وزیر بوده و الان دورانش تمام شده می گوییم آقای وزیر اما اگر تحقیقا بگوییم «هذا الشخص لیس بوزیر» این سلب صحیح است و صحت سلب از ما انقضی عنه المبدأ کاملا درست است و از مواردی که صحت سلب بسیار برجسته نشان می دهد، صحت سلب مشتق از ما انقضی عنه المبدأ هست. وانگهی این دو تا که در حقیقت یک ترکیب ایجاب و سلبی پیوسته به هم هستند: صحت سلب و عدم صحت سلب. صحت سلب دارد از ما انقضی عنه المبدأ و عدم صحت سلب از ما تلبس. «زید قائم» که الان قائم است می توانیم بگوییم که لیس بقائم؟ کذب است و صحت حمل دارد می گوییم «زید قائم» و عدم صحت سلب. بنابراین در مشتق این علامت خیلی برجسته و از استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ صحت سلب می کند که علامت مجاز است و در ما تلبس بالحال صحت سلب ندارد که علامت حقیقت است. در نتیجه عدم صحت سلب و صحت سلب این هدف به دست می آید که مشتق حقیقت در ما تلبس بالمبدأ فی الحال هست و مجاز در ما انقضی عنه المبدأ است.

ص: ۴۲۵

دلیل سوم لزوم تضاد

دلیل سوم: لزوم تضاد. محقق خراسانی پس از استناد به صحت سلب، تضاد را ضمنی نقل می کند و بعد با توجه به کلام عضدی می گوید: ممکن است این لزوم تضاد دلیل مستقلی ارائه بشود به این معنا که ما می بینیم بین صفات، تضاد وجود دارد مثل قیام و قعود ضدین است و جمع نمی شود و در یک «آن» قیام و قعود اگر جمع بشود جمع بین ضدین است. و فرق بین قیام و قائم و قعود و قاعد در این رابطه وجود ندارد همان طور که قیام و قعود جمع نمی شود، قائم و قاعد هم با هم جمع نمی شود. فرق بین قیام و قعود و قائم و قاعد، فرقِ لا بشرط و بشرط لا است که قیام بشرط عدم حمل است و قائم لا بشرط است یعنی می شود حمل بشود بر ذات و می شود حمل نشود بر ذات و دیگر از این جهت فرقی ندارد. این اصل مسلم را که گفتیم در بحث ما مثل «زید قائم» که زید دیروز قائم بود و امروز قاعد است دیروز ما انقضی و امروز ما تلبس هست، اگر قائل به اعم باشیم که بگوییم زید هم در ما تلبس و هم در ما انقضی حقیقت است، این زید امروز همین الان هم قائم باشد و هم قاعد و جمع بین ضدین می شود. این جمع بین ضدین برخواسته از تضاد واقعی بین صفات حقیقیه است. پس از که گفتیم تضاد لازم می آید چاره نداریم به طور طبیعی بگوییم که این دو تا مبدأ با هم جمع نمی شوند. بنابراین می گوییم زید که الان قاعد است قائم دیگر نیست پس حقیقت در ما تلبس بالمبدأ هست. نتیجتا می گوییم مشتق فقط حقیقت در ما تلبس بالمبدأ فی الحال است که جمع بین ضدین در کار نیست. با این توضیح که عبارت بود از لزوم تضاد، این نتیجه به دست می آید که مشتق فقط حقیقت در ما تلبس بالمبدأ فی الحال است تا به تضاد برنخوریم. چهار دلیل گفته شد.

سوال و جواب: فرض ما این است که این تضاد در صورتی که قائل به معنای اعم باشیم، مشتق در یک «آن» معنایش هم ما انقضی هست و هم ما تلبس است و تمام وحدات تضاد جمع هست. اگر وحدات کامل نبود مثل وحدت در زمان که جمع بین ضدین نیست.

توضیح تکمیلی برای معنای اخص برای مشتق ۹۱/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

توضیح تکمیلی برای معنای اخص برای مشتق

توضیح تکمیلی درباره ادله اثبات معنای اخص برای مشتق.

سه دلیل گفته شد

گفته شد که مضافا بر اتفاق، سه دلیل ارائه شده است که عبارت است از: تبادر و صحت سلب و لزوم تضاد. تبادر و صحت سلب کامل شرح داده شد، تضاد گفته شد اما برای کامل کردن این دلیل سوم باید توجه کرد که لزوم تضاد به گونه ای است که اگر قائل بشویم بر اینکه مشتق وضع شده است برای اعم و حقیقت در ما تلبس و ما انقضی هست، طبیعتا ذاتی که در ما انقضی متلبس به صفت بوده مثلا قائم، در زمان حال که متلبس به قعود هست باید در این زمان حال، قیام و قعود با هم جمع بشوند پس التزام وضع به اعم مستلزم جمع بین ضدین است و از آنجا که جمع بین ضدین محال است، اگر قائل به اعم بشویم بگوییم تضاد وجود ندارد و ممکن است یک حقیقت عقلی بشویم و از آنجا که انکار ناممکن است پس مشتق فقط حقیقت است در ما تلبس. ادله گفته شد و نتیجه هم به دست آمد

ص: ۴۲۷

نظر محقق خراسانی و سید الاستاد

و براساس این ادله نظر محقق خراسانی و نظر سید الاستاد بر این است که مشتق حقیقت در ما تلبس هست اما استعمال در ما انقضی اشکال ندارد ولیکن آن استعمال مجازی است.

اشکالاتی بر صحت سلب و لزوم تضاد

اما اشکالاتی بر صحت سلب و لزوم تضاد: میرزا حبیب الله رشتی (۱) معاصر محقق خراسانی درباره صحت سلب و درباره لزوم تضاد می فرماید: استدلال به صحت سلب در جهت اثبات معنای اخص برای مشتق و استدلال به تضاد برای اثبات معنای خاص، خالی از اشکال نیست. اما درباره صحت سلب اشکال این است که صحت سلب اگر مطلق باشد غیر سدید است و اگر مقید باشد غیر مفید است. برای اینکه سلب مطلق اگر اعلام بشود و بگوییم «زید لیس بکاتب» اطلاقا، در حالی که در «امس» کاتب بوده و سلب اگر مطلق باشد درست نیست و کذب است که اطلاقا باشد بلکه زید کاتب بوده منتها فی الامس پس سلب

مطلق غیر سدید. و سلب مقید غیر مفید اگر بگویید که «زید لیس بکاتب الان» سلب مقید بشود به زمان حال این غیر مفید است و مقصد را ثابت نمی کند و صحت سلب نشد می گوییم الان کاتب نیست و ممکن است وقت دیگری کاتب باشد. سلب خاص، مسلوبیت عام را ثابت نمی کند. بنابراین صحت سلب که واقعش، سلب مطلق است اینجا نه سلب مطلق جا دارد و سلب مقید که سلب مطلق نیست و الان کاتب که کاتب نیست صحت سلب از گذشته نمی کند. محقق خراسانی این اشکال را جواب داده است با عبارات کنایی و اشاره ای و معقَّد که یکی از جاهای معقَّد کفایه الاصول اینجاست. اما با ساده سازی و مضمون گیری بیان محقق خراسانی از این قرار است:

۱- (۱) ۱. بدایع الاحکام ، صفحه ۱۸۱.

بیانی که سلبی باشد دارای سه عنصر است

گفته می شود یک بیانی که سلبی باشد مثل «زید لیس بضارب الان» دارای سه عنصر است: ۱. سلب یعنی ادات سلب. ۲. مسلوب که همان ضارب است۳. مسلوب عنه که زید است، به اضافه یک قید که الان باشد این ساختار یک جمله سلبی است. محقق خراسانی می فرماید: سلبِ مقید زمانی شکل می گیرد که قید مرتبط باشد با مسلوب یعنی با کاتب مثلا.«لیس زید بکاتب الان»، قید اگر قید مسلوب باشد می شود سلب مقید و همان اشکالی عقلی زمینه پیدا می کند. اما التزام به این تقیید داعی ندارد و ما می گوییم مسلوب را تقیید نمی کند و چه دلیلی وجود دارد که باید مسلوب تقیید بشود؟ قید به مسلوب ربط نمی دهیم و الزامی ندارد که قید را به مسلوب مرتبط کنیم. آنگاه می توانیم قید را به سلب برگردانیم که بگوییم «زیدُ الذی فی الامسِ کاتبٌ لیسَ الان بکاتبٍ» که الان قید شد برای ادات که لیس باشد و قید، قید سلب که بشود ربط به مسلوب ندارد و سلب مقید نیست. و همین طور قید را به مسلوب عنه برگردانیم و بگوییم «زید الذی کان کاتبا فی الامس هذا الزید الان لیس بکاتب»، پس در این صورت که قید مرتبط شد به مسلوب عنه باز هم سلب مقید نیست.

محقق خراسانی می گوید اگر قید قید مسلوب باشد همان اشکال عقلی است

محقق خراسانی می فرماید: در صورتی که قید مسلوب باشد، سلب مقید است چون مسلوب را می خواهیم از ذات (شئ ای که را که ذات جدا کنیم مسلوب است) و آن هدف ماست. پس اگر قید بخورد به مقید به مسلوب، سلب مقید است یعنی کاتبی که مقیدا الان کاتب سلب شده است یعنی الان کاتب نیست و آن می شود سلب مقید و مدعا را ثابت نمی کند چون سلب عام نیست. سلب مقید سلب مطلق نیست. اما اگر قید سلب باشد یا قید مسلوب عنه باشد، سلب مقیدی نیست. کاتب مقید به الان نشده. این توضیح اولی است که محقق خراسانی داده است

ص: ۴۲۹

الزامی نیست که قید مسلوب باشد و ممکن است قید سلب یا مسلوب عنه باشد

اما پس از آن می فرماید: و یمکن منع التقیید من الاساس، می فرماید: تا به اینجا ما تنزل کردیم و گفتیم تقییدی است و تقیید را از مسلوب برداشتیم که اشکال رفع بشود و اگر بگویید که تقیید در سلب باشد و در مسلوب عنه باشد، سرایت می کند. در مسلوب تقیید مستقیما سلب مقید است و تقیید در سلب و مسلوب عنه سرایت می کند و بالاخره منتهی می شود به سلب مقید. اگر این اشکال را بکنید ما از اساس می گوییم تقییدی نیست چون الان یا فی الحال که می گوییم «زید الذی کان کاتبا فی الامس و لیس بکاتب الان» این لفظ الان یا فی الحال قید نیست و ظرف است و برای اخبار از عدم کتابت الان و اخبار از وجود کتابت فی الامس است و اخبار ظرف زمانی می خواهد و ما یک اخباری دادیم در یک ظرف زمانی و اصلا تقییدی در کار نیست تا بگوییم سلب مقید است. بنابراین از اساس تقیید را می توانیم منع کنیم که چون تقیدی در کار نیست دیگر سلب مقیدی نیست تا شما بگویید سلب مقید، سلب مطلق را ثابت نمی کند. این تمام کلام بود نسبت به فرمایش محقق خراسانی.

اما تحقیق در جواب

اما تحقیق در جواب این است که در این اشکال و این جواب خلطی شده است بین دو دیدگاه فلسفی و عرفی چنانچه سید الاستاد (۱) می فرماید: مفهوم مشتق که متلبس به مبدأ در زمان گذشته بوده و در زمان حال متلبس به آن مبدأ نیست، این مفهوم الان بر اساس فهم عرف صحت سلب دارد. عرف می گوید کاتبِ دیروز، امروز کاتب نیست و عرفی است. اصلا این بیان و صحت سلب مفهوم از مشتق (مفهوم یعنی تلبس ذات به مبدأ) برای زمان حال با فلسفه ربطی ندارد تا بگوییم که سلب خاص، سلب عام نمی کند. سلب عام و خاصی نیست و تلبس دیروز بوده عرفا و وجادنا، امروز آن تلبس عرفا و وجدانا نیست.

۱- (۲) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۰۸.

خلط بین فلسفه و عرف و وجدان شده و فرق بین ذاتیات و اعراض است

شما امور عرفی و وجدانی را مفاهیم فلسفی عقلی مختلط نکنید. وجدانا زیدی که دیروز کاتب بوده الان کاتب نیست و این صحت سلب است و این امر وجدانی است. تحقیق این است که قلمرو سلب مطلق و حمل مطلق چیزی است و قلمرو سلب مقید و موقت و حمل موقت چیز دیگری است. سلب مطلق و حمل مطلق در ذاتیات است. شما می گویید «الشجره لیست بناطقه» چون ذاتیات است و ذاتا شجره ناطق نیست اطلاقا. و حمل هم همینطور می گویید «الانسان ناطق اطلاقا» اگر این را مقید را نمی شود که بگوییم «الشجره لیست بناطقه» الان که هدف ما ثابت نمی شود که هدف ما سلب مطلق بود. این خلط شده است که این در ذاتیات است و اما در اغراض که تلبس مثل تلبس ذاتی، دائمی نیست. تلبس به مبدأ در اعراض موقت و محدود است. تلبس زید به کاتب غیر از تلبس زید به نطق است، تلبس زید به نطق تلبس ذاتی و دائمی است و تلبس زید به کتابت موقت و محدود است چون که عرضی است بنابراین در اعراض تلبس موقت و مقید به زمان است و سلب هم متناسب با تلبس موقت، سلب هم موقت و محدد به حد خاص است. بنابراین اگر تلبس موقت و محدد باشد، حمل موقت به وقت هست ، اگر سلب بکنیم سلبش هم موقت به وقت است. مثلا «زید کاتب فی الصبح و زید لیس بکاتب فی العصر» این حمل درست است چون که تلبس موقت است: «زید کاتب فی الصبح» و حملش هم موقت است. «زید لیس بکاتب فی العصر» این سلب درست است. سلب تلبس موقت است و سلب هم سلب مؤقت است چون عدم تلبس هم موقت است (عصر) و صحت سلبش هم سلب موقت است بنابراین در اعراض مثل کتابت و قرائت و سایر اعراض، اینها جری دارند در رفت و آمد است و در خلع و لبس است و می آید و می رود. بحث ما این است که اگر یک زمان خاصی را خواستیم در نظر بگیریم، آنجا یک تلبس خاص و محدود به حدود خاص مورد نظر ماست. مثلا ما می گوییم زید، کاتب بوده است فی الامس ولی می خواهیم سلب کنیم همان کتابت را الان که الان کاتب نیست، همین عدم تلبس موقت هدف ماست. پس صحت سلب محدود به همین حدود که بگوییم «زید لیس بکاتب الان» که مثالش را فی الصبح و فی العصر زدیم. بنابراین شما که گفتید سلب مقید سلب مطلق نمی کند درست است و جایی که هدف ما سلب مطلق است و بسترش هم ذاتیات باشد اما اگر هدف ما سلب موقت است و ما می خواهیم سلب کتابت از زید در حال حاضر ثابت کنیم و در بستر تلبس به اعراض است، در این صورت سلب مقید متناسب با تلبس موقت برای ما کفایت نمی کند.

سوال و جواب: آن حال نطق و حال نسبت مطلبی است و «زید ناطق» مطلب دیگر. ناطق یک صفت ذاتی که زید متلبس به ناطق هست، این تلبس، تلبس به امر ذاتی و دائمی است. تلبسش دائمی است و سلبش از ذات دیگری که این ناطق ذاتی آن نیست، دائمی است مثل «الشجره لیست بناطقه ابدا» و حملش هم دائمی است «انسان ناطق دائما» چون حمل ذاتی است و تلبس دائمی است. در تلبس دائمی سلب مطلق هدف ماست در جهت اثبات سلب مطلق از سلب مقید استفاده کنیم، به هدف نمی رسیم اما اگر تلبس دائمی نبود و تلبس موقت بود، برای تلبس موقت متناسب به آن صحت سلب موقت کافی است.

سوال و جواب: فعلا ما در این جهت هستیم که کسانی که قائل به اعم هستند، می گویند که زیدی که الان متلبس به کتابت نیست و در امس متلبس به کتابت بوده، به اعتبار همین الان صحت سلب دارد. آن زیدی فی الامس کاتب بوده و الان (که ما نسبت می دهیم به زمان حال که هم حال نطق است و هم حال نسب) کاتب نیست و این صحت سلب است و این صحت سلب که اشکال شد و اشکالش را جواب دادیم.

سوال و جواب: کلی آن گفت که سلب مقید موجب سلب مطلق نمی شود. اگر گفتیم زید الان کاتب نیست، این معنایش این نیست که زید همیشه کاتب است چون سلب مقید موجب سلب مطلق نمی شود. این اشکالی بود و جوابش این بود که سلب مطلق درست است و سلب مقید موجب سلب مطلق نمی شود اگر هدف ما سلب مطلق باشد. سلب مطلق و حمل مطلق در ذاتیات است اما در اعراض حمل هم موقت است و سلب هم موقت است. پس در ناطق اگر مثال بزنیم که ذاتی است، درست است. اگر خواستیم سلب کنیم می گوییم «الشجره لیست بناطقه» که سلب مطلق است چون هدف ما هم سلب مطلق است. اگر در اینجا بگوییم «الشجره لیست فی الحال ناطقه» این سلب مقید می شود و سلب مقید سلب مطلق را ثابت نمی کند و اشکال وارد است چون ذاتیات است. اما اگر ذاتی نبود و اعراض بود، اعراض در معنایش این است که یک روز هست و یک روز نیست بنابراین اگر اعراض بود، عروض همیشه موقت است و معنای عروض یعنی تلبس موقت. اگر تلبس موقت و مقید بود، پس هدف ما که سلب مقید و برای سلب مقید مثال دقیقش ما می خواهیم سلب کنیم کتابت از زید امروز به اعتبار تلبس در دیروز، این سلب مقید به توسط صحت سلب مقید ثابت می شود و می گوییم «زید لیس بکاتب الان» بدون هیچ اشکالی بلکه اگر درباره سلب مقید ما سلب مطلق بیاوریم کذب است. ما می خواهیم بگوییم زیدی که کاتب بود و امروز کاتب نیست، اگر مطلق بگوییم کذب است پس بنابراین حقش این است که درباره تلبس موقت که حمل موقت است و سلب موقت است، اگر از صحت سلب استفاده کنیم باید سلب موقت بیاوریم.

بررسی شبهه محقق رشتی و جواب آن ۹۱/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بررسی شبهه محقق رشتی و جواب آن

بررسی اشکالات محقق رشتی. گفته شد که میرزا حبیب الله رشتی در کتاب بدایع نسبت به ادله دال بر اثبات معنای اخص اشکالاتی داشتند. اشکالی نسبت به صحت سلب که فرمودند: صحت سلب مقید دلیلی بر صحت سلب مطلق نیست و این یک اصل منطقی و فلسفی است. جوابش را کامل دادیم در سه مرحله: مرحله اول گفتیم سلب مقید در آن صورت شکل می گیرد که قید فی حال الحاضر، قید برای مسلوب باشد یعنی برای کاتب مثلا اما قید سلب و قید اداه مثلا«لیس فی الحال» یا قید مسلوب عنه مثلا «زید فی الحال لیس بضارب» اگر به این صورت قید دربیاید سلب مقید نیست و سلب می شود مطلق.

کلام محقق خراسانی ما اصلا قید نداریم این ظرف است

مرحله دوم براساس استفاده از بیانات محقق خراسانی گفته شد که تقییدی وجود ندارد. عبارتی (فی الحال) که شما قید تلقی می کنید قید نیست و ظرف است و در آخر جمله می آید، «زید الذی انقضی عنه المبدأ» یا «زید الذی کان کاتبا لیس بکاتب فی الحال» تقییدی نیست.

از کلمات اعاظم استفاده شد که سلب مطلق در ذاتیات است و سلب مقید در اعراض

و در آخر گفته شد که دقیق ترین و کاملترین جواب بود که از ضمن کلمات اعاظم هم استفاده می شود که اصلا ما سلب مطلق و سلب مقید داریم و سلب مطلق در ذاتیات است و سلب مقید در اعراض است. عرض تلبس آن مقید است و سلبش مقید و محدود است. ذاتی، تلبس آن مطلق است و سلبش مطلق بنابراین در مشتق که تلبس مقید است به تناسب تلبس مقید، سلب هم سلب مقید است.

ص: ۴۳۳

اشکال دوم محقق رشتی می فرماید: لزوم تضاد به مشکل دور بر می خورد

اما اشکال دوم: محقق رشتی می فرماید: دلیل سوم که لزوم تضاد بود، این لزوم تضاد به مشکل دور برمی خورد به این معنا که وضع مشتق برای ما تلبس بالحال توقف دارد به تضاد یعنی تضاد بین صفات که قائم و قاعد جمع بین دو تا ضد محال است و در نتیجه ی استحاله ی جمع بین ضدین، وضع برای ما تلبس ثابت می شود. می فرماید: اثبات وضع مشتق برای خصوص ما تلبس بالمبدأ توقف دارد به لزوم تضاد و اما تضاد هم اگر توقف داشته باشد به علم به وضع مشتق برای ما تلبس می شود دور و می فرماید: تضاد هم توقف دارد به علم به وضع مشتق برای خصوص ما تلبس. دلیلی که مستلزم دور بشود، قابل استناد نیست.

اما جواب: یک طرف معلوم بالاجمال است و طرف دیگر معلوم بالتفصیل

جوابش را محقق خراسانی اعلام می فرماید مشابه همان جوابی که لزوم دور نسبت به تبادر وجود داشت (علم به معنای حقیقی توقف دارد به تبادر و تبادر اگر توقف داشته باشد به علم به معنای حقیقی دور می شود) جواب دادند که علم به وضع توقف دارد به تبادر در شکل علم تفصیلی و اما در طرف مقابل توقف به علم اجمالی است. در اینجا علم تفصیلی به وضع مشتق برای ما تلبس توقف دارد به تضاد و علم اجمالی به تضاد توقف دارد به وضع مشتق برای ما تلبس پس موقوف غیر موقوف علیه نیست و به عبارت دیگر یک طرف معلوم بالاجمال است و طرف دیگر معلوم بالتفصیل است. برای تحققِ فرق بین موقوف و موقوف علیه، فرق به اجمال و تفصیل کافی است چون که توقف به خود شئ نمی شود و یکی اجمال است و دیگری تفصیل.

اما تحقیق: این دور اصلا جا ندارد

اما تحقیق این است که این اشکال دور درباره تضاد از اساس جا ندارد. برای اینکه در این استدلالی که ما داشتیم علم به وضع مشتق برای ما تلبس بالحال توقف دارد به تضاد اما تضاد به علم به وضع مشتق برای متبلس توقف ندارد. تضاد یک قانون فلسفی بین صفات متقابل است و یک اصل عقلی مستقل نیاز به وضع مشتق برای خصوص ما تلبس ندارد.

سوال و جواب: استدلال این بود که بین صفات متأصله و صفات غیر متأصله اعم از قائم و قاعد یا اسود و ابیض، بین این صفات تقابل و تضاد وجود دارد که قائم غیر از قاعد است و قیام غیر از قعود است. تضاد بین این صفات ربطی به وضع مشتق ندارد به عنوان یک اصل مسلم عقلی و بین صفات متقابل تضاد وجود دارد. اصل تضاد بما هو تضاد بین صفات متقابل یک اصل فلسفی است. و این تضاد بین صفات که یک اصل عقلی است به وضع الفاظ نیاز ندارد بنابراین ما صفات متقابل را داریم که قیام هست و قعود: قیام در امس و قعود در حال، الان اگر در حال بگوییم آن قیام فی الامس در زمان حال هم هست، زمان حال آن قیام با این قعود در یک زمان جمع شد و می شود مصداق برای یک اصل فلسفی عقلی قطعی که تضاد هست. از آنجا که تضاد محال هست بنابراین وضع برای اعم هم ناممکن است.

مؤید: کلام محقق اصفهانی

لذا برای تایید مطلب محقق اصفهانی (۱) می فرماید: وضع مشتق برای اعم معقول نیست یعنی ناممکن است که رمز عدم امکان بر می گردد به یک قاعده عقلی. بنابراین مسئله تضاد حل شد و مطلبی که ما گفتیم تضاد ربط ندارد از بیان محقق اصفهانی هم می شود استفاده کرد.

۱- (۱) ۱. نهایه الدرایه ، جلد ۱ ، صفحه ۸۱. ۲. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۰۸ تا ۲۱۰.

برای استحکام مطلب کلام سید الاستاد ذکر می شود

در ادامه برای استحکام هر چه بیشتر این مطلب که مشتق وضع شده است برای خصوص ما تلبس می توانیم رأی و توجیه سید الاستاد را اضافه کنیم: سید الاستاد تمامی این ادله ای را که محقق خراسانی بیان فرموده اند ارائه می کنند و مشی شان همین مشی کفایه الاصول است منتها با قالب دیگر بدون هیچ تغییری اما در لباس ساده و واضح نه در آن لباسی که دهها شرح نوشته شده و آخر معلوم نمی کند که مقصد و مقصود محقق خراسانی بینا و بین الله چیست. ایشان همین سه دلیل را می گوید: تبادر و صحت سلب و تضاد. عامل توفیق ایشان ساده سازی و بیان واضح ایشان است. می فرماید: تبادر معنای مشتق عرفا و بالوجدان ابهامی ندارد. لفظ مشتق به عنوان یک کلمه «عادل» عرفا دلالت دارد به آن شخصی که الان فی الحال عادل است و این تبادر یک امر وجدانی است و ابهامی در کار نیست. و همین طور درباره تضاد می فرماید: صفات متقابل در تضاد هستند و ما می بینیم که قائم و قاعد که مشتق است در حقیقت قیام و قعود است و جمع بین این دو وصف (قائم و قاعد) در حقیقت جمع بین قیام و قعود است و این جمع بین ضدین است. و بعد می فرماید: صحت سلب همان مفهوم عرفی مشتق که عادل در عرف چیست؟ یک ذات و مبدأ که شخصی متصف به صفت عدالت. همین عادل اگر دیروز متصف به عدالت بود و امروز متصف به عدالت نیست، کسی صفت عادل به آن شخص مسلوب العداله بکار نمی برد. این سیر بحث عرفی برگرفته از کلام استاد بزرگوار ایشان محقق نائینی است. محقق نائینی [(۱)](#) می فرماید: حق این است که مشتق وضع شده است فقط برای ما تلبس بالمبدأ فی الحال به نحو وضع حقیقی و این معنای حقیقی مشتق است یعنی در ضمن هر مبدأ که باشد. در ادامه می فرماید: مدار در اصول ظهورات است نه دقت های فلسفیه. با این جمله اشکال صحت و سلب، سلب مطلق و مقید و دور کنار گذاشت. با یک دقت های فلسفی دور درست کنید اما عرف نمی فهمد به عرف بگویید عادلِ دیروز، الان عادل است؟ عرف می گوید عادل دیروز وجدانا عادل بود و امروز وجدانا عادل نیست و اینکه می گوییم عادل نیست صحت سلب است. در بحث های اصولی مدار ظهورات عرفیه است نه دقت های فلسفیه. به عنوان حسن ختام این قسمت، امام خمینی [(۲)](#) مسلکی را انتخاب می کند که از طریق دیگر، جایی برای این اشکالات باقی نمی ماند. ما با تحقیق اصولی و مسلک میرزای نائینی و سید الاستاد حلش کردیم

ص: ۴۳۶

۱- (۲) ۱. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۷۹ و ۸۰. ۲. تهذیب الاصول ،جلد ۱ ، صفحه ۱۵۹.

۲- (۳) ۲. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۱۰.

اما مسلک امام خمینی که جایی برای این اشکالات نیست

می فرماید: مشتق حقیقت است در ما تلبس بالمبد أ فی الحال و تنها دلیلی که ما را به سوی مطلوب هدایت می کند این است که فقط معنای خصوص از مشتق تبادر می کند. تنها دلیل برای اثبات مدعا، تبادر است. از صحت سلب و تضاد و ادله عقلیه ما درباره این مطلب نمی توانیم استفاده کنیم. می فرماید: ادله عقلیه که ردیه هستند یعنی لزوم تضاد مردود است و اساسی ندارد. اما صحت سلب در حقیقت به تبادر برمی گردد پس تنها دلیل در جهت اثبات مدعا تبادر است.

سوال و جواب: دلیل تضاد آن امر دقیق فلسفی است و در امور عقلیات به کار می رود و بحث ما بحث ظهورات است و عقلیات و دقت های فلسفی در اینجا راهی نیست. احتمالا از رأی به خصوص میرزای نائینی در این رابطه استفاده کرده باشند که دلیل عقلی مردود است و ربط به بحث ما ندارد.

سوال و جواب: مطالب فلسفی عقلی است. عقلی دو قسم است: نظری و ضروری. این تضاد جزء مطالب عقلی ضروری است منتها از معقولات است و می گوییم وادی معقول از وادی ادله و الفاظ و ظهورات جداست. این می تواند توجیه باشد برای رأی شریف ایشان.

مؤیداتی برای اثبات مقصود

مؤیداتی برای اثبات مقصود: در جمع این مؤیدات سید الاستاد می فرماید: شاهد این مدعا که مشتق حقیقت است برای خصوص ما تلبس این است که فقهاء، آثار شرعی و فقهی متلبس بما انقضی عنه المبدأ را ترتیب نمی دهند. مثلا زوجه که از مشتقات اصولی است، قبل از طلاق زوجه بوده و نفقه حق داشته و بعد از طلاق که انقضی عنه المبدأ، دیگر آثار شرعی مثل وجوب نفقه اعلام نمی کنند. مثال دیگر شما که می خواهید شاهد عدل برای طلاق آماده کنید یا بخواهید پشت سر امام عادل نماز اقتدا کنید، کسی که دیروز عادل بوده و الان یقین داشته باشید که عدالتش سلب شد و دیدید که کبیره انجام داد. (اگر دیدیم یک فردی که پیش نماز در یک جلسه ای غیبت می کند لا یجوز الاقتداء به و مرتکب کبیره است. یک توجیه وجود دارد که استغفار می کند و الا براساس موازین فقهی شرعی ببینید کسی غیبت می کند مومنی را، که اقتداء به آن جایز نیست) بنابراین در عرف فقها به عنوان فهم فقها که در اصطلاح اصول گاهی گفته می شود فهم الفقهاء یعنی فهم خبرویت است. می بینیم فقهاء برای کسی که قبلا عادل بوده و الان عادل نیست، شهادت برای طلاق تجویز نمی کند و اقتدای نماز بر او تجویز نمی شود چون مسلوب العداله است و عادل باید متلبس بالمبدأ فی الحال باشد نه عادلی ما انقضی عنه المبدأ. موید دوم: در استفاده از لفظ مشتق امر دایر است بین قدر متیقن و غیر قدر متیقن. طبیعی است که وضع مشتقات اطلاق و عموم ندارد و یکی از موارد لبی است و وضع و عملیات است. هر چیزی که جنبه عملیات داشت می شود از سنخ لبیات. پس از که گفتیم وضع از سنخ لبیات است باید به قدر متیقن اخذ کنیم و قدر متیقن هم وضع به اخص است. نکته آخر اینکه گفته می شود: لفظ مشتق کاربرد و استعمالش به دو صورت متصور است: یا در تلو امر شرعی است که می شود استفاده از مشتق، استفاده از ظواهر نصوص. در صورتی که در تلو امر شرعی بود، در قالب نصوص قرار می گیرد و استفاده از لفظ مشتق تحت عنوان استفاده از ظواهر نصوص قرار می گیرد، در این صورت شک در حجیت می کنیم به این معنا که در ما تلبس بالمبدأ فی الحال یقین داریم و در مازاد بر آن شک در حجیت می کنیم و قاعده اصولی این بود که شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. اما

اگر در قـالب الفـاظ قرار گرفت مـا به عنوان بحث بلاـغی بررسـی کردیم می بینیم لفظ مشـتق در بیان خطابی یا محاورات بین مردم آمـده، منظور چه باشد، ما تلبس باشد یا اعم؟ در این صورت شک در ثبوت معنای اعم می کنیم و شک در ثبوت معنای اعم هم مساوی با عـدم ثبوت است چون ثبوت نیاز به دلیل دارد. نکته دیگر محقق خراسانی در نهایت بحث می فرماید: بعد از که مشـتق حقیقت در ما تلبس شد فرق نمی کند که مبدأ از مبادی سـیال باشد یا غیر سـیال و صیغ از صیغ متعدی باشد یا لازم منتها انحاء تلبسات فرق می کند. تلبس به مبدأ ثابت شانی است و تلبس به مبدأ سـیال، فعلی است. انحاء تلبسات که در ابتدای بحث اشاره شد فرق می کند. با توجه به انحاء تلبسات از لحاظ مبادی و عوارض فرقی در کار نیست و مشتق اطلاقا حقیقت در مـا تلبس بالمبـدأ فی الحال است. این رأی محققین است و رأی امام خمینی و رأی محقق نائینی و رأی محقق اصـفهانی و رأی سید الاستاد است. فقط رأی و نظر شیخ انصاری طبق نقل بعضی از تلامذه ایشان، بر این است که مشتق وضع بر اعم شده است اما از ادله و استدلال تا الان خبری نیست. در جلسه بعدی ان شاء الله ادله دال بر اثبات معنای اعم متعرض می شویم.

ص: ۴۳۷

ادله وضع مشتق بر اعم ۹۱/۱۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

ادله وضع مشتق بر اعم

ادله وضع مشتق بر اعم. قائلین به وضع مشتق بر اعم از ما تلبس بالمبدأ ادله ای را مطرح کرده اند که در نتیجه آن ادله به اثبات می رسدکه مشتق حقیقت در اعم هست و این ادله آنچه که محقق خراسانی و صاحبنظران دیگر اصول مثل محقق نائینی و سید الاستاد فرموده اند، به این شرح است:

۱. تبادر و تبادر علامت حقیقت است

۱. تبادر. گفته می شود که معنای اعم از مشتق تبادر می کند یا به عبارت دیگر معنای ماضی از مشتق تبادر می کند و طبیعی است که تبادر هم علامت حقیقت است. بنابراین براساس تبادر اعلام می شود که مشتق حقیقت در اعم است.

محقق خراسانی می فرماید: در اخص تبادر بود و اینجا هم باشد جمع بین ضدین است

محقق خراسانی با اشاره کوتاهی می فرماید: تبادر را «قد عرفت» یعنی در بحث از اقامه ادله برای اثبات اخص، دیدید که از مشتق همان معنای خاص متبادر است یعنی ما تلبس بالحال و دو تبادرِ متضاد ناممکن است. آنجا که تبادر دارای واقعیت بود و اینجا هم اگر ادعا بکنیم، تبادر متقابل می شود و جمع بین ضدین است. پس این تبادر قابل التزام نیست. مضافا بر این (اضافه از بنده) تبادر را در حد مشهور شنیده بودیم که دو قسم است، الان قسم سوم را دیدیم. تبادر عبارت است از تبادر بدوی و تبادر حقیقی. در این مورد قسم سومی اضافه شد و آن عبارت است از تبادر ادعایی که فقط تبادر ادعاء می شود و واقعیتی ندارد تا پس از آن ما برویم به وادی تحقیق که بگوییم این تبادر بدوی و حاقی نیست. تبادر یک ادعاء است. می بینیم ما انقضی عنه المبدأ از مشتق تبادر نمی کند بنابراین بحث تبادر از اساس وجهی ندارد.

ص: ۴۳۸

سید الاستاد ما تلبس متیقن است و ما انقضی مشکوک است متیقن متبادر هم هست

سوال و جواب: سید الاستاد فرمودند که تبادر به حکم وجدان است و یک امر وجدانی است. ما وجدانا در استعمال می بینیم که مشتق حقیقت در ما تلبس بالمبدأ فی الحال است یعنی ما تلبس از مشتق وجدانا متبادر است اما این وجدان در ما انقضی نیست و در اول مورد تشکیک است. به تعبیر دیگر ما تلبس متیقن است و متیقن متبادر هم هست اما ما انقضی مشکوک است و تبادرش هم ثابت نیست و وجدان شهادت نمی دهد بر تحقق این تبادر.

صحت سلب و عدم صحت سلب

۲.گفته می شود که عدم صحت سلب شاهد بر مدعاست. مدعا عبارت است از وضع مشتق برای اعم یعنی ما انقضی عنه المبدأ

هم معنای حقیقی مشتق است چون مشتق از ما انقضی عنه المبدأ صحت سلب ندارد. مثلا مضروب یا مقتول مشتق است و ضرب در ماضی وقوع پیدا کرده است و قتل در زمان ماضی به وقوع پیوسته است، الان زمان تلبس نیست اما پس از مدتی می گوییم مقتول، متقول است و مضروب، مضروب است چون عدم صحت سلب دارد و لفظ مقتول از آن شخصی که در گذشته به قتل رسیده، سلبش صحیح نیست و نمی توانید بگویید که آن شخصی که قبلا به قتل رسیده ، مقتول نیست و این عدم صحت سلب علامت حقیقت است. این دلیل دوم نسبت به دلیل اول از استحکام بیشتری برخوردار است.

محقق خراسانی می فرماید اینجا استعمال مجازی است و حقیقی نیست

محقق خراسانی می فرماید: اگر دقت کنیم در حقیقت عدم صحت سلب در اینجا برای اثبات معنای حقیقی کاری از پیش نمی برد برای اینکه به مقتول تا زمان حال مقتول می گوییـد، به اعتبار حال تلبس است نه به اعتبار زمان حال. به تعبیر خود ایشان به لحـاظ حـال تلبس است یعنی مقتول که برای شـخص به قتـل رسـیده الان اطلاق می شود، این اطلاق در حقیقت به لحاظ حال تلبس است و به لحاظ آن زمانی که آن شـخص به قتل رسـیده است. بنابراین در عـدم صـحت سـلب همان حرفی که در تبادر گفتیم اینجا هم می گوییم. گفتیم تبادر بدوی و حقیقی و اینجا می گوییم عدم صحت بدوی و عدم صحت سلب حقیقی، قسم اول آن اینجا هست که عدم صـحت سـلبی بدوی باشد ابتداء مقتول صحت سلب ندارد اما اگر دقت کنیم می گوییم مقتول که الاـن قتـل واقع نشـده چون مقتول یعنی «وقع علیه القتـل» که از وقوع خبر می دهـد، پس از که دقت کنیم می بینیم که در زمان حـال واقع نشـده پس وقوع فعـل در گذشـته بوده، مـا که مقتول می گوییم به اعتبـار همـان قتلی که واقع شـده و به لحاظ حال نسـبت می گوییم. پس الان اگر دقت کنیم می گوییم این فرد الان لیس بمقتول پس صـحت سـلب دارد منتها با دقت، اما عدم صحت سـلب حقیقی پس از تصـدیق بود و عـدم صـحت سـلب بدوی قبل از تصور و تصدیق بود. تصور بکنیم و وقوع را دقت کنیم می بینیم الاـن فی الحـال وقـوع پیـدا نکرده و فی الماضـی وقوع پیـدا کرده، اسـتعمال به لحـاظ حـال نسـبت است هرچند اسـتعمالش الان به نحو اسـتعمال مجازی باشد که مجازا الان مقتول گفته شود. اسـتعمال مشـتق در ما انقضی صحیح است ولی مجاز است و حقیقی نیست. بنابراین مسئله عدم صحت سلب هم به جایی نرسید.

۳. کثرت استعمال در معنای مجازی

۳. کثرت استعمال در معنای مجازی. محقق خراسانی این دلیل را در ضمن آورده و سید الاستاد این را یک دلیل مستقل ذکر کرده است. می فرماید: کثرت استعمال. این قسمت از بحث محقق خراسانی و محقق نائینی (۱) و سید الاستاد آورده اند ولی مسلک یکی است و با یک اضافاتی است. گفته می شود که لفظ مشتق در ما انقضی عنه المبدأ استعمال می شود که اختلافی در آن نیست و استعمال هم صحیح است. اما گفته می شود که استعمال در این معنا کثیر است بلکه در حد اکثر است. اکثر استعمالات به نحو مجاز است. مثل شارب الخمر ، سارق ، جانی ، کاتب، قاری و خطیب که استعمالاتی است در ما انقضی عنه المبدأ. اگر استعمال صحیح بود و کثرتش در حدی بود که ما هر چه ببینیم به اینگونه استعمال بربخوریم و آن استعمال که حقیقی تعیین کردید استعمال در ما تلبس، اندک و ناچیز است، کم کم خارج می شود و ما هستیم و استعمال در ما انقضی عنه المبدأ.

اشکال و جواب

بنابراین این کثرت و استعمال هم صحیح بوده، می شود دلیل بر اینکه مشتق وضع شده برای اعم و اگر این را نگوییم به مشکلی برمی خوریم. مشکلش این است که استبعادی به وجود می آید که لفظ در معنای حقیقی اش استعمال اندک و ناچیز داشته باشد و در معنای مجازی استعمال کثیر و فراوان که اینچنین چیزی بعید نیست. و اشکال دوم: اینگونه استعمال مخالف حکمت وضع است. فلسفه وضع این است که لفظ به معنای حقیقی اش بکار برود. وضع بشود ولی معنای حقیقی مورد استفاده قابل توجه نباشد و به ندرت استفاده بشود، این می شود خلاف حکمت وضع. بنابراین باید بگوییم که مشتق وضع شده است برای معنای اعم. در جواب آمده است که استبعاد اشکالی ندارد. اما با اضافات گفته می شود که استبعاد در چه رتبه ای قرار دارد؟ استبعاد در رتبه اظهارات و انتخابات ذوقی است. اگر انتخاب ذوقی که در رتبه دلیل نیست و در رتبه مؤید نیست و در رتبه اشعار هم نیست می شود رتبه انتخاب ذوقی. ذوق دو قسم است: مثبت آن می شود استحسان و منفی آن می شود استبعاد. بنابراین استبعاد از اساس یک اظهار و انتخاب ذوقی است که هیچ اعتبار قانونی و حقوقی و اصولی ندارد.

۱- (۱) ۱. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۸۰ تا ۸۲. ۲. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۱۱ تا ۲۱۶.

سوال و جواب: بـدعت حکم است و اسـتحسان دلیل و مدرک است. اما می تواند اسـتحسان منشأ برای بدعت بشود و می شود هم استحسان منشأ بدعت نباشد و منشأ بدعت چیز دیگری باشد. پس از آن می رسیم به اشکال حکمت وضع. آنچه اعاظم قوم و سلف صالـح فرمودند: حکمت وضع هم مخالفتش یک مخالفت شـرعی نیست و یک مخالفت قانونی نیست و ممکن اسـت براساس مجوزی و براساس دلیل و قرینه ای حکمت وضع هم اعمال نشود.

تفهیم معنا که حکمت وضع است اختصاص به معنای حقیقی ندارد و در مجاز هم صورت می گیرد

اما با توضـیح کامل گفته می شود که حکمت وضع این است که تفهیم و تفهم به دست بیاید و استفاده معنا از لفظ است و این حکمت اختصاص به اسـتعمال حقیقی ندارد و در استعمال مجازی هم این حکمت میسر است چون حکمت وضع عبارت است از القـاء معنا برای مخاطب و تفهیم معنا برای مخاطب و توسط مجاز هم تفهیم صورت می گیرد. ربما به مناسـباتی و به برخورد به معانی جدیـد می شود الفاظ را به معانی مجازی بیشتر اسـتعمال کرد و هیـچ مشـکلی نـدارد. بنابراین حکمت وضع که همان تفهیم معنا بود اختصاص به معنای حقیقی ندارد. تفهیم معنا به استعمال مجازی هم محقق و میسر است.

وقتی دقت شد در ضارب زید ضرب به لحاظ حال تلبس است که استعمال در معنای حقیقی است نه مجازی

محقق نائینی و سـید الاسـتاد بعد از این به نکات اصـلی و دقیقی توجه می کنند که در کفایه الاصول به شـکل مختصری است. که می بینیم در این اسـتعمالات اسـتعمال لفظ مشتق در ما انقضی عنه المبدأ که گفتید در شکل زیاد استعمال می شود، پس از مطالعه ودقت به این نتجیه می رسـید که این اسـتعمالات به طور کل به لحاظ حال تلبس است. «شارب الخمر» که می گوییم یا «ضـاربُ زیـد» که می گوییم در دیـد ابتـدایی یـک اسـتعمال است امـا اگر بخواهیم دقت کنیم به لحاظ حال تلبس و به لحاظ وقوع ضـرب و به لحاظ صدور ضـرب می گوییم ضارب عمرو زیدٌ بنابراین اگر به لحاظ حال تلبس بود، دیگر کثرت استعمال در معنای مجازی وجود ندارد بلکه کثرت استعمال در معنای حقیقی است.

ص: ۴۴۲

توضیح درباره قضایای شخصیه و حقیقیه نسبت به استعمالات مشتق

پس از این سید الاستاد وارد می شود به شرح یک مطلبی و آن این است که می فرماید: استعمال لفظ مشتق در ما انقضی به اعتبار حال تلبس در قضایای شخصیه است. می فرماید: در استعمالات مشتق می بینیم که اگر قضیه شخصیه (قضیه خارجیه) بود و مشتق در ما انقضی عنه المبدأ استعمال شده بود ما می توانیم معنای حقیقی تلقی کنیم به اعتبار حال تلبس که با یک عملیاتی و با یک تصور و تصدیق می گوییم به لحاظ اینکه قبلا ضارب بوده است ما الان ضارب می گوییم و این ضارب به لحاظ الان نمی گوییم بلکه به لحاظ همان صدور آن روز می گوییم ضارب. اما اگر قضیه حقیقیه باشد، در قضیه حقیقیه اصلا لحاظ حال تلبس در مورد نیاز نیست، در قضایای حقیقیه همیشه حکم بر روی موضوع مقدر و مفروض می آید و فعلیت حکم ارتباط تنگاتنگ با فعلیت موضوع ندارد یعنی هر حکمی را که برای هر موضوعی اعلام کنید باید تلبسش فعلی باشد. دقیقا در قضایای حقیقیه تلبس بالحال می شود موجب ترتب حکم. مثلا می گویید «المستطیع یجب علیه الحج» که قضیه حقیقیه است و ماضی و مستقبل ندارد بلکه تحلیلی است و منحل می شود به اعتبار افرادی که محقق می شود و هر کجا استطاعت فعلی شد هرچند فعلی است،فعلیت حکم براساس فعلیت موضوع است. یعنی همیشه حکم وقتی مترتب می شود که موضوع محقق باشد. هر کجا سارق تحقق پیدا کند، حکم قطع دست می آید. پس فعلیت حکم مربوط است به فعلیت موضوع. یک حالت دارد و فقط حالت ما تلبس است و مشتق حقیقت است در ما تلبس بالمبدأ فی الحال فقط. بنابراین این استعمالات که در قضایای حقیقیه کثیر به چشم می خورد همه براساس موضوع مفروض و مقدر و فرضی است یعنی اگر زید مستطیع شد حج بر او واجب می شود و اگر بکر سرقت کرد قطع دست. فعلیت حکم مرتبط است با فعلیت موضوع به شکل مقدر و مفروض. یعنی هر وقت تلبس بالمبدأ فی الحال محقق شد، حکمش قطع دست، جلد، نفی ولد، قصاص و وجوب انجام حج. بنابراین در قضایا حقیقیه ما اصلا تلبس بالمبدأ فیما انقضی نداریم و یک گونه بیشتر نیست و آن تلبس بالمبدأ فی الحال است. حال تطبیق بکنیم:کثرت استعمال کاملا از اساس منتفی است و اگر قضیه شخصیه باشد به لحاظ حال نسبت است و اگر قضایا حقیقیه باشد به طور واقعی براساس حال نسبت است پس کثرت استعمال در معنای مجازی وجود ندارد. این دلیل هم به اثبات نرسید. دلیل چهارم استدلال به آیه سرقت و زنا که استعمال شده اند در ما انقضی عنه المبدأ و دلیل چهارم لا ینال عهدی الظالمین که ان شاء الله جلسه آینده.

بحث تکمیلی ادله دال بر وضع مشتق برای اعم ۹۱/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث تکمیلی ادله دال بر وضع مشتق برای اعم

بحث تکمیلی درباره ادله دال بر وضع مشتق برای اعم. سه تا دلیل را گفتیم که عبارت بودنـد از تبادر و عـدم صحت سلب و کثرت استعمال در معنای مجازی که هر سه دلیل به اثبات نرسید.

دلیل چهارم استدلال به آیتین سرقت و زنا

دلیل چهارم استدلال به آیتین سرقت و زنا که آمده است «الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلده (۱) » و «السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما (۲) » خلاصه استـدلال این است که سارق که در آیه آمده است قطعا در ما انقضی عنه المبدأ استعمال شده است برای اینکه سارق که سرقت می کند، پس از انجام سرقت حکم اعلام می شود که سارق را قطع ید کنید. سارق در حال قطع یـد و در حال حاضـر که سارق نیست و در زمان ماضـی سارق بوده است. همین طور زانی در زمان ماضـی استـعمال شده بلا شک و لا ریب. از این آیه اسـتفاده می شود که مشتق اختصاص به ما تلبس بالحال ندارد و بر ما انقضی عنه المبدأ هم حقیقت است و اسـتعمال قرآنی است و تلبس به سـرقت قطعـا در گذشـته بوده است. در نتیجه این اسـتدلال اعلام می شود که مشتق حقیقت در اعم است. و انصافا بهترین دلیل هم برای قول اعم این آیه و آیه بعدی است.

ص: ۴۴۴

۱- (۱) ۱. سوره نور ، ایه ۲. ۲. سوره مائده ، ایه ۳۸.

۲- (۲) ۳. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۸۱ و ۸۲. ۴. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۱۴ تا ۱۱۶.

جواب اعاظم از این استدلال این است که قضیه از قضایای حقیقیه است و فعلیت حکم تابع فعلیت موضوع است

محقق خراسانی و همین طور محقق نائینی و سید الاسـتاد این استدلال را جواب می دهند با تعابیر مختلف. محقق نائینی و سید الاسـتاد که ما حصل جواب این است که قضیـه در «السارق و السارقه» یا قضیه «الزانیه و الزانی» از قبیل قضایای حقیقیه است. و قضـیه حقیقیه فعلیت حکم تابع فعلیت موضوع خودش هست و موضوع از حکم قابل تفکیک نیست که می شود تفکیک علت از معلـول چـون نسبت حکم به موضوع شـبیه نسـبت معلول به علت آن است. بنـابراین اینکه می گوییم هر مستطیع یجب علیه الحـج هر مـوقعی که مکلـف متلبس به اسـتطاعت بشود آن تلبس فعلی اش موضوع برای وجوب حـج است. بنـابراین اینجا که قضـیه حقیقیه است، سارق هر موقع که متلبس به سـرقت شد، وجوب قطع فعلی می شود بنابراین جایی که قضیه حقیقیه باشد و ارتباط بین حکم و موضوع فقط فعلی است و زمان ماضی ندارد. اینگونه نیست که موضوع (سارق) قبلا باشد و قطع دست بعدا بیایـد. همـان موقع که عنوان سـارق فعلی شـد، حکمش هم می آیـد. فعلیت حکم مربوط به فعلیت موضوع است. در نـتیجه در قضایـای حقیقیه همیشه تلبس به مبـدأ فی الحـال موضـوع حکم است فقـط و تلبس بالمبـدأ فی الماضـی موضوع حکم نیست و

معقول نیست و تفکیک معلول از علت است. این مطلب را فرموده اند بسیار با دقت و تحقیق و درست هم هست و ما هم شک نداریم که در قضیه حقیقیه فعلیت حکم مربوط به فعلیت موضوع است و نمی شود که موضوع فعلی باشد و حکم محقق نشود تا بگوییم که موضوع (سارق) قبلا بوده و حکم الان آمده است. بنابراین در قضیه حقیقیه موضوع و حکم هست و هر دو باید فعلی در زمان حاضر باشد. بنابراین همین سارقی که در آیه آمده است، در حقیقت یک موضوعی است برای یک حکم که قطع دست باشد در شکل قضیه حقیقیه به این صورت که هر وقت سارق فعلا سارق بود حکم از سوی شرع برایش اعلام می شود. پس در قضیه حقیقیه استعمال مشتق در زمان ماضی نداریم و یک حالت بیشتر نداریم که آن فعلیت موضوع و فعلیت حکم است. براساس این تحقیق سارق استعمال نشده است در ما انقضی و از قبیل قضیه حقیقیه است، می گوید «السارق یقطع یده» وقتی که سارق بشود و هر موقع که سارق شد فعلا و در زمان حال، همان موقع حکم هم می آید پس سارق در ما انقضی عنه المبدأ به کار نرفته است.

سوال و جواب: محقق نائینی و سید الاستاد می فرمایند: قضیه حقیقیه این است که فعلیت حکم ارتباط دارد با فعلیت موضوع. هر موقع مستطیع شدید وجوب حج می آید. این موضوع که مستطیع هست و مشتق است، حالت ماضی ندارد و استعمالش فقط در حال حاضر است پس مشتقی که در قضایای حقیقیه بیاید استعمال در ماضی ندارد و استعمالش فقط در زمان حال است و این قضیه حقیقیه را پوشش داد. «السارق یقطع یده» که قضیه حقیقیه هست یعنی هر موقع در همان زمان که سرقت محقق بشود و سارق صدق کند در همان زمان حکم بر روی آن می آید و فعلیت حکم مربوط است به فعلیت موضوع و از همدیگر جدا نمی شوند که از باب جدایی معلول از علت هست که در متن می گوید لا- یعقل . بنابراین با این شرح که گفتیم «السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما» از قبیل قضیه حقیقیه شد، پس این عنوان دلیل بر این نمی شود که مشتق استعمال در ما انقضی شده باشد و استعمالش فقط در زمان حاضر است و در زمان ماضی بکار نمی رود. اما اشاره می کند، می فرماید: اجراء حد که بعدا محقق می شود، ایجاد شبهه نکند. اجراء حد به عنوان انجام حکم شرعی است و به عنوان امتثال حکم شرعی است و آن امتثال به طور طبیعی و عملی زمانش متاخر است. انجام قتل یا جلد که خودش امتثال یک حکم شرعی است با فاصله زمانی صورت می گیرد دلیل بر این نمی شود که مشتق تا آن موقع هم متلبس به مبدأ هست. آن مشتقی که موضوع برای حکم قرار گرفته همان زمان تلبس هست همان زمان سرقت. این دو محقق اصولی این اشکال را جواب داده اند و محقق خراسانی با یک اختلاف جزئی اشکال را اینگونه جواب می دهد که سارق و زانی به لحاظ حال تلبس سارق و زانی اطلاق می شود یعنی حال نسبت و حال تلبس هر دو یکی بشود. حال تلبس زمان گذشته بوده و نسبت هم الان می دهیم به همان حال گذشته. حال تلبس و حال نسبت که یکی باشد می شود معنای حقیقی مشتق و می شود استعمال مشتق در ما تلبس بالمبدأ فی الحال.

ص: ۴۴۶

اما تحقیق این است که قضایای حقیقیه را قبول داریم اما خود سارق در آیه استعمال شده در گذشته

اما تحقیق این است که قضایای حقیقیه مطلب درستی است و شکی در آن نداریم اما استعمال طبق متفاهم عرف و ظهورات عرفیه مطلب دیگری است. ما قضایای حقیقیه را قبول داریم که فعلیت حکم تابع فعلیت موضوع خودش هست و در صورتی که ارتباط بین حکم و موضوع در نظر بگیریم اما این فقط اختصاص دارد به آن صورت که ترتب حکم را به موضوع در نظر بگیریم که می شود فعلیت حکم مربوط به فعلیت موضوع و آن هر دو باید فعلیت داشته باشد در زمان حال. اما اگر فقط موضوع یعنی خود سارق بدون شکل قضیه حقیقیه در نظر بگیریم (شکل قضیه حقیقیه ترکیب است از موضوع و حکم) قطعا این سارق که الآن حکم قتل درباره اش انجام می شود عنوان سارق برایش اطلاق می شود و این اطلاق هم به اعتبار ماضی است. در ماضی متلبس بوده و الآن می گوییم سارق و استعمال مشتق در ما انقضی هست و حقیقت است. لذا در تقریرات مراجعه کنید و متن هم اضطراب دارد و در متن تقریرات آمده که «استعمل مشتق فی ما انقضی» و در چند صفحه بعد می گوید «لم یستعمل فی ما انقضی» به دلیل اینکه سارق واقعا برای کسی که در گذشته سرقت کرده استعمال شده. پس باید این حقیقت را اقرار کنیم که سارق در ما انقضی عنه المبدأ استعمال شده است و اگر معالجه نکنید باید بگوییم مشتق حقیقت در اعم است.

سوال و جواب: اجراء حکم یـک مسئله ای است و عنوان سارق برای شـخص سـرقت کننـده مسئله دیگری است. بحث ما این است که عنوان سارق برای شخص سرقت کننده در زمان ماضی را سارق می گویید.

سوال و جواب: گفتیم که سارق یا در تلو امر می آید و یا کلمه مفرده. اگر در تلو امر آمد زیر پوشـش ظهورات قرار می گیرد و اگر خودش تـک کلمه بود دیگر آنجـا ظهوری نیست تـا تـک کلمه را شامـل بشود چون ظهور از بیـان و جملات ترکیبیه به دست می آید. می گوییم السارق یقطع یده یک قضیه حقیقیه است و فعلیت حکم تابع فعلیت موضوع است. اما اشکال این بود که در قضـیه حقیقیه بحث مـا در این جهت است که ترتب حکم (قطع) به موضوع از لحاظ شـرعی نیاز دارد به فعلیت و فعلیت موضوع می شود سبب فعلیت حکم از سوی شرع و فعلیت هم غیر از اجراء است. اما استعمال لفظ مشتق قطع نظر از ترتب حکم به موضوع و اسـتعمال سارق برای کسـی که در گذشته سرقت کرده یک امر وجدانی است. بنابراین در همین آیه السارق یک مرتبه به عنوان قضـیه حقیقیه در نظر می گیریم که فعلیت حکم مربوط به فعلیت موضوع است که در آن قضـیه فقط یک زمان حـال دارد اما خود سارق الان فرض کنیـد در موقع اجراء حکم، عنوان سارق به سارق در زمان ماضـی اطلاق می شود. در این آیه آخرین اسـتدلالی که می توانید بکنید این است که مشـتق در ما انقضـی عنه المبدأ استعمال شده است اما این استعمال اعم از حقیقـت است و مجرد اسـتعمال دلیـل بر این نمی شـود که مـا انقضـی عنه المبـدأ معنـای حقیقی باشـد پس اسـتعمال اعم از حقیقت است. این آیه که جزء بهترین دلیـل برای قول به اعم هست، به نتیجه نرسـید و حـداقل می گوییم اثبـات مطلوب محرز نشد و ما باید در جهت اثبات مطلوب باید احراز بکنیم و تردیدی که داشتیم دلیل کافی نیست.

ص: ۴۴۸

سوال و جواب: جایی که حال نطق با حال تلبس جمع می شد براساس ظهور اطلاقی بود و جایی که حال نطق به قرینه یک معونه اضافی زمان ماضی را حال نسبت را در نظر می گرفتیم می گفتیم آنجا قرینه است. اگر قرینه نباشد ظهور اطلاقی، حال نطق و حال تلبس و حال نسبت یکی می شود. قرینه و معونه زائدی که بود آن حال نطق به توسط قرینه (تعدد دال و مدلول) می شود زمانی که در نطق قصد شده است و دالی داریم که منظور از نطق این است. اما منظور از قضیه حقیقیه این است که هر موقع موضوع مفروض محقق شد در همان حال تحققش این حکم محقق می شود. بعد بنا بر قضیه حقیقیه اساتید فن گفتند که سارق و استعمالات کثیر ممکن است از قبیل قضیه حقیقیه است که هر موقع سارق فعلی بشود حکمش هم می آید. سارق وقتی موضوع حکم است که فعلیت داشته باشد یعنی زمان حاضر و ماضی ندارد و ماضی موضوع حکم نیست و فعلا موضوع حکم سارق است نه سارق گذشته موضوع حکم برای بعدی. الان می گوییم قضیه حقیقیه درست است اما الان استعمال مشتق که سارق است در زمان اجراء حکم به شخص سرقت کننده در زمان گذشته وجدانا استعمال می شود پس در استعمالش شک نداریم. و مستدل هم هدفش این است که سارق برای شخص سرقت کننده در زمان گذشته استعمال می شود و این از قبیل استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ هست.

جواب ابتدایی از این دو آیه همان است که گفته شد که استعمال شده و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است

جواب اول و ابتدایی که استعمال اعم از حقیقت است.

جواب اصلی این است که عناوین ماخوذه در موضوع و اوصاف عنوانیه سه صورت است

جواب صحیح و کامل این است که عناوین ماخوذه در موضوع حکم یا به عبارت اصولی اوصاف عنوانیه به سه صورت است: ۱. فقط عنوان مشیر است۲. دخل در حکم دارد فقط حدوثا . ۳. دخل در تحقق حکم دارد حدوثا و بقاء. این اصطلاحات را آیه دوم را می خوانید که معرکه الآراء است و این جواب را مشترکا در رد استدلال به آیه بعدی می گوییم.

دلیل پنجم عدم قابلیت ظالم برای امامت

دلیل پنجم عدم اهلیت ظالم برای امامت.

دلیل پنجم عدم لیاقت ظالم برای تصدی مقام امامت و نبوت در سوره بقره ۹۱/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

دلیل پنجم عدم لیاقت ظالم برای تصدی مقام امامت و نبوت در سوره بقره

پنجم عدم لیاقت ظالم برای تصدی مقام امامت و نبوت. خدای متعال می فرماید «لا ینال عهدی الظالمین (۱)

(۲) » عهد الهی که مصداقش نبوت و امامت از سوی خداست، برای کسی که ظالم باشد آن عهد داده نمی شود.

کلمه ظالم مشتق است استعمال شده در ما انقضی عنه المبدأ که ظلمشان دهها سال مشرک بودند که در زمان جاهلیت بوده است

ص: ۴۵۰

۱- (۱) ۱. سوره بقره ، آیه ۱۲۴.

۲- (۲) ۲. اصول کافی ، جلد ۱ ، باب نادر جامع فی فضل الامام و صفاته ، حدیث ۱.

محقق خراسانی این آیه در جهت استدلال برای اثبات وضع مشتق برای معنای اعم ذکر می کند که استدلال این است که امام علیه السلام استدلال فرموده است نسبت به اختصاص امامت به امیرالمؤمنین و ائمه اطهار و عدم شایستگی دیگران ثلاثه برای امامت. امام رضا علیه السلام می فرماید: بعد از که خدای متعال خلیل الرحمن حضرت ابراهیم امتحان کرد و از امتحانات مکرر پیروز بیرون آمد، خدای متعال برای حضرت ابراهیم عنایتی کرد فرمود «انی جاعلك للناس اماما» پاداش این پیروزی ات این است که تو را امام قرار دادم که امامت عهد الهی است مثل نبوت. و حضرت خلیل سرورا بها «قال و من ذریتی؟» روایت می گوید حضرت خلیل پس از مسرتی که برایش بوجود آمد براساس آن عنایت ویژه الهی گفت از ذریه و نسل من همین امامت را داشته باشد. خداوند فرمود «لا ینال عهدی الظالمین» عهد من که امامت است. اگر خواستید جایی استدلال کنید که امامت

عهـد الهی است از این آیه صـریحا اسـتفاده می شود. امامت به معنای مقام دینی، انتخاب و شورا و مقـدمات دیگر نـدارد بلکه عهـد الهی اسـت. امـام رضـا در جهـت بیـان ایـن مطلـب که در این حـدیثی که در حـدود چهـار صـفحه هست و جزء بهـترین حـدیثهاست که سـندش هم از اعتبار نسبی برخوردار است ولیکن این حدیث جزء معدود حدیث هایی است که متن آن شاهد زنده برای صحت صدور آن است. می فرماید: امامت اختصاص دارد به اهل الصفوه و می فرماید: «فَأَبْطَلَتْ هَذِهِ الْآیَهُ إِمَامَهَ کُلِ ظَالِمٍ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَه» (۱) این آیه باطـل کرد امـامت همه ظالمـانی که متلبس به ظلم شـده انـد تا روز قیامت امامت آنها باطل است. طرفـداران قول به اعم از این آیه اسـتفاده می کننـد وضع مشـتق برای اعم را و گفته می شود طبق تعـبیر سـید الاسـتاد که مهمترین دلیـل یـا قوی ترین دلیـل برای اثبـات وضع مشـتق برای اعم این آیه است. خلاـصه اسـتدلال به اینگونه است: امام که سلب امـامت و عـدم قـابلیت امـامت را برای سه نفر اعلاـم کرد براسـاس ظـالم بودن هـا که ظلم بر مردم و مردم را شـکنجه می کردند بلکه اشد ظلم که خدای متعال می فرماید: « إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظیم» آن سه نفر بدون هیچ شکی قطعا دهها سال مشرک بودند. گفته می شود که هر سه تا در حدود چهل سال شـرک داشتند. آنها ظالم هستند و خلافت به آنها نمی رسد و امامت به آنها داده نمی شود. بنابراین از این آیه فهمیدیم که کلمه ظالم که یک کلمه مشـتق است اسـتعمال شده است در ما انقضی عنه المبـدأ. آنها در زمان صـدور آیه که مشـرک نبودنـد و با اسـلام ومسـلمین بودند و شـرک علنی انها قبل از اسـلام بوده پس به اعتبار ما انقضی عنه المبدأ ظالم گفته می شود و استعمال ظالم به عنوان یک لفظ مشتق در ما انقضی عنه المبدأ از این آیه و از این روایت کاملا مشهود است. نتیجتا مشتق حقیقت در اعم است. اگر مشتق حقیقت در ما تلبس بالحال بود، استدلال امام برای آنهـا قابـل فهم نبود که آنهـا فعلاـ مسـلمان هسـتند براساس ظواهر امر، بنابراین تلبس بالمبـدأ فی الحال نیست و لفظ ظالم نباید برای آنهـا بکـار برود و لفـظ ظـالم که برای آنها بکار می رود قطعا به اعتبار زمان شـرکشان هست و این از قبیل اسـتعمال لفظ مشتق در ما انقضی عنه المبدأ هست که براساس این آیه مشتق حقیقت در اعم است.

۱- (۳) ۳. سوره لقمان ، آیه ۳.

جواب محقق نائینی و محقق خراسانی و سید الاستاد از این استدلال

در مقام این رد این استدلال محقق خراسانی و محقق نائینی (۱) و سید الاستاد (۲) هماهنگ در جهت رد این استدلال مطالبی را بیان می کنند. اولاـ گفته می شود که ظالم و حکم و اثر ظلم که از سوی شرع آمده از قبیل قضایای حقیقیه است. قضیه حقیقیه فعلیت حکم مربوط است با فعلیت موضوع یعنی هر موقع موضوع فعلی بشود، حکم هم فعلی است. قضیه یعنی ترتیب از موضوع و محمول. بنابراین هر موقع ظالم شخصی به ظلم متلبس بشود، اثر ظلم همان زمان که فی الحال مرتکب ظلم شده است، اثر هم همان موقع مترتب می شود. هر موقع که شخصی سرقت کند، در همان زمانی که سرقت صورت می گیرد همان زمان تلبس، حکم یعنی وجوب قطع محقق می شود و حمل درستی است. قضیه یعنی حکم و موضوع و هیچ گاهی حکم در قضیه حقیقیه جدا از موضوع نیست. حکم برای یک موضوع قبلی جدا نمی شود

اما ما گفتیم جریان قضیه درست ولی بعد از حکم و موضوع در وقت اجراء حکم سارق به این شخص اطلاق می شود

که ما اینگونه گفتیم قضیه حقیقیه درست است که فعلیت حکم مربوط است به فعلیت موضوع هم زمان و در یک زمان حال که تا در زمان حال حاضر موضوع محقق نشده حکم به وجود نمی آید، اما گفتیم پس از که قضیه شکل گرفت شد سارق و حکم بر روی آن حمل شد یعنی وجوب قطع دست و قضیه شکل گرفت، پس از آن مدتی گذشت الان مثلا حکم را اجراء می کنید و دست سارق را که قطع می کنید، این سارق الان فی الحال سارق اطلاق می شود یا نمی شود؟ قطعا سارق است و این سارق گفتن به اعتبار ما انقضی عنه المبدأ هست پس قطعا سارق در ما انقضی عنه المبد أ اطلاق می شود و همین طور ظالم، قضیه حقیقیه هست و شخصی مرتکب به ظلم شد و موضوع فعلی شد و همان موقعی که موضوع فعلی شد اثر ظلم مترتب می شود و حالا پس از شکل گرفتن این قضیه حقیقیه زمانی گذشت و الان شما به آن شخصی که ظالم بود آثار هم مترتب شده بود، الان به او ظالم می گویید یا نمی گویید؟ روایت می گوید ظالم است پس ظالم هم در ما انقضی عنه المبدأ اطلاق می شود. بنابراین قضیه حقیقیه که یک جواب هماهنگ از سوی محقق خراسانی و محقق نائینی و سید الاستاد بود به اثبات نرسید.

ص: ۴۵۲

۱- (۴) . اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۸۱ و ۸۲.

۲- (۵) . مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۱۴.

جواب ابتدایی استعمال اعم از حقیقت است

جواب ابتدایی آن را گفتیم که استعمال اعم از حقیقت است.

کلام شیخ صدرا که ظهور دو قسم است

مطلبی را شیخنا العلامه شیخ صدرا مطلبی را ارائه می کند که بسیار ظریف و قابل توجه است، می فرماید: ظهور دو قسم است: ظهـور وضـعی و ظهـور قرینه ای، اگر در یـک جمله دو تـا ظهور وجود داشت که یکی ظهور لفظی بود و یکی هم ظهور قرینه ای، تعـارض بین ظهورین می شود و در تعـارض بین ظهورین مسـلما ظهور لفظی مقـدم است. در این آیه ما می توانیم بگوییم که دو تا ظهور وجود دارد البته ظهور بـدوی(بین دو تا ظهور حقیقی تعارض نمی شود اما دو ظهور ابتـدایی تعارض می کنند) ظهور اول این است که بگوییم ظـالمین به عنوان جمع مشـتق استعمال شـده است در مـا انقضـی عنه المبـدأ به عنوان اسـتعمال حقیقی و ظهور آن نحو ظهور وضعی و حمل می شود به معنای حقیقی و ظهور دوم این است که بگوییم ظالمین استعمال شده است در ما انقضـی عنه المبدأ به نحو مجاز (ما اصل اسـتعمال را منکر نیستیم و در صحت استعمال هم شک نداریم و بحث ما در حقیقت و مجاز بودن اسـتعمال است) این دو ظهور که مقابله کرد که ظهور وضعی مقدم است پس می گوییم این استعمال در اثر وضع است که مشـتق وضع شـده برای اعم. این مطلب به این روشـنی در کفـایه الاـصول نیست ولی تحت عنوان ان قلت اشاره ای به این مطلب دارد. در ادامه گفته می شود که اصاله الحقیقه هم اینجا کارساز است.

ص: ۴۵۳

کلام سید مرتضی علم الهدی در مورد اصاله الحقیقه

اصاله الحقیقه را سید مرتضی بیان فرموده اند ولیکن در دوران طلبگی یا بعضی ها وقت نداشتند یا بعضی ها درک را نداشتند، این اصاله الحقیقهِ ایشان حقش اداء نشده است، گفته می شد که سید می گوید هر استعمال حقیقت است ولی سید چنین چیزی نمی گوید. منظور سید این است که اگر یک لفظی در یک معنایی استعمال بشود و قرینه ای هم در کار نباشد تا مجاز مشخص بشود، احتمال حقیقت بدهیم و احتمال مجاز هم بدهیم، اینجا می گوید اصل حقیقت است که منظور از اصل قبل از تطور اصول است، مقتضای جریان طبیعی الفاظ و اوضاع و محاورات این است که لفظ در معنای حقیقی اش استعمال بشود و در معنای مجازی خلاف جریان طبیعی است (اصل قبل از تطور اصول یعنی اقتضاءات طبیعت مسئله است و منظور از ظاهر حال قبل از تطور اصول یعنی اقتضای قرینه حالیه) پس اصاله الحقیقه اینجا کمک می کند و نتیجه این می شود که اصاله الظهور و اصاله الحقیقیه این مطلب را به ما اعلام می کند که لفظ ظالم به عنوان مصداقی از مشتق وضع شده است برای اعم و تم المطلوب.

جواب دیگر محقق خراسانی این استعمال بلحاظ حال تلبس است که حقیقت می شود

محقق خراسانی بعد از این اشکال با یک جوابی این اشکال را حل کند که ممکن است این استعمال را بما انقضی عنه المبدأ را به لحاظ حال تلبس در نظر بگیریم که بشود حقیقت و دوران امر بین ظهور مجازی و ظهور قرینه ای نباشد بلکه به لحاظ حال تلبس قصد کنیم که استعمال ظالم در معنای حال باشد پس استعمال ظالم به لحاظ حال تلبس حقیقت در همان ما تلبس بالحال باشد. توضیح این مطلب این است که در صدر بحث گفتیم که منظور از ما تلبس بالحال حال نسبت است. (حال نسبت یعنی آن زمانی مستعمل وقوع فعل یا صدور فعل را به آن زمان نسبت بدهد) اگر گفتیم که منظور ما از حال حال ماضی است یعنی حال نسبت ماضی است می توانیم بگوییم و اشکال ندارد بنابراین ظالم کسی است که در زمان ماضی ظلم مرتکب شده و نسبت را ب به زمان ماضی می دهیم و حقیقت می شود

پس بلحاظ حال نسبت هم مشکل حل نشد

اما اشکال این است که اگر بخواهیم نسبت بدهیم نیاز به معونه دارد و به یک ظالمین که نمی شود قصد کنیم وقوع و صدور ظلم را در زمان گذشته و نیاز به بیان اضافی دارد باید بگوییم «بکر الذی کان ظالما قبل اشهر» و باید حال نسبت را که در نظر بگیریم و بیان کنیم. حال نسبت درست است قصدی است ولی ابراز هم می خواهد مثلا بگوییم عهد برای ظالمینی که در قبل از اسلام ظلم کرده بودند و شرک داشتند نمی رسد، این درست است و حال نسبت است و حقیقت در ما تلبس بالحال است چون حال نسبت است اما با ظاهر بیان تطبیق نمی کند و نیاز به معونه داریم. ما داریم «لا ینال عهدی الظالمین» بنابراین به لحاظ حال نسبت همه مشکل حل نمی شود. تا به اینجا به آیه عهد در جهت اثبات معنای اعم درست و خالی از اشکال است.

سوال و جواب: اسم زمان ندارد و جری دارد و جری که دارد حال می گیرد و حقیقت است فقط در ما تلبس بالحال است یا اعم از تلبس بالحال و ما انقضی عنه المبدأ هست.

اعاظم ثلاثه می فرمایند وصف عنوانی سه قسم است

بعد از که ما نتوانستیم این آیه را پاسخی برایش ارائه کنیم همین سه بزرگوار می فرمایند: عناوین ماخوذه در موضوع حکم یا اوصاف عنوانیه یعنی وصفی که در موضوع حکم اخذ می شود مثلاـ سارق موضوع حکم است و وصف سرقت است و این وصف عنوان برای حکم قرار گرفته که قطع دست باشد. اوصاف عنوانیه سه قسم است: ۱. عنوانی که فقط موضوع را معین می کند و در جهت تعیین موضوع است که به آن عنوان مشیر می گوییم، عنوان مشیر فقط موضوع را برای حکم مورد اشاره و تعیین قرار می دهد مثل حدیث معروف که امام صادق سلام الله تعالی علیه که روایت را مفضل بن عمر نقل می کند که امام خطاب به فیض مختار فرمود: «فَإِذَا أَرَدْتَ حَدِيثَنَا فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِس» (۱) امام فرمود اگر حدیث می خواهی مراجعه به این کسی که اینجا نشسته و جالس زراره است. این وصف که جالس باشد عنوان هست منتها عنوان مشیر که جلوس دخل در حکم ندارد که حکم استفاده احکام است. جلوس فقط اشاره است برای تعیین حال تا شناسایی بشود و هیچ دخلی در ترتب حکم ندارد و آنچه دخل در ترتب حکم دارد علم زراره است نه جلوس او و در آن مجلس. ۲. عنوانی که دخل دارد برای ترتب حکم یعنی علت حکم است حدوثا و بقاء مثل عدالت برای اقتداء و برای شهادت حدوثا و بقاء. ۳. عنوانی که حدوث آن موجب ترتب حکم می شود و فقط حدوث عنوان کافی است برای حدوث حکم و برای بقای حکم. اینجا مشتق از قبیل عنوان مشیر نیست آیا از قسم اول است یا قسم سوم جلسه آینده.

ص: ۴۵۵

۱- (۶) . وسائل الشیعه ، جلد ۱۸ ، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی ، حدیث ۱۹.

اوصاف عنوانیه سه قسم است ۹۱/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

اوصاف عنوانیه سه قسم است

گفته شد وصفی که در عنوانها اخذ می شود به سه صورت است: صورت اول وصفی که فقط عنوان مشیر است که مثالش را گفتیم «فعلیک بهذا الجالس». صورت دوم: عنوانی است که علت حکم است ولی این علیت برای حکم باید مستمر باشد، حدوثاً و بقاءً علیت دارد برای حکم مثل عدالت برای اقتداء و قبولی شهادت. عدالت که علت حکم می شود و اخذ می شود در موضوع می گوییم عادل موضوع است و صفاتی که علت اخذ شده، عدالت است و حکم، جواز اقتداء و قبولی شهادت است. ثبوت حکم دائر مدار ثبوت عنوان هست و دائر مدار وصف عنوانی است حدوثا و بقاء. قسم سوم: وصف عنوانی است که در موضوع حکم اخذ می شود اما حدوثش برای تحقق حکم حدوثا و بقاء کافی است مثل سرقت که وصف و علت حکم است و اخذ شده است در موضوع حکم برای سارق که این وصف، علت حکم و علت قطع دست می شود حدوثاً و بقاءً یعنی ترتب حکم حدوثاً و بقاءً برحدوث وصف مترتب است. حدوث وصف برای حدوث و بقاء حکم کافی است. سارق بعد از ارتکاب سرقت محکوم به قطع دست است ولو از سرقت دست بردارد، وصف وجود نداشته باشد. حدوث وصف سرقت کافی است برای حدوث حکم و بقاء حکم. در موضوع بحث که ظالم به عنوان مشرک که شرک وصف عنوانی است و مشرک موضوع است برای عدم تصدی به مقام امامت. حکم عدم تصدی بود و موضوع مشرک بود و صفت شرک.

ص: ۴۵۶

گفته می شود ما نحن فیه از قسم سوم است

گفته می شود این وصف عنوانیت یعنی مشرک از قسم سوم است که تلبس مبدأ به ذات یا تحقق وصف عنوانی برای حدوث و بقاء حکم کافی است. حدوث شرک برای حدوث حکم یعنی عدم جواز تصدی و بقاء حکم در آینده کافی است هرچند صفت منتفی بشود.

ادله عدم قابلیت مشرک برای تصدی امامت که از قسم سوم است

بنابراین برای کامل کردن بحث نیاز به ادله داریم و براساس چه ادله ای این وصف عنوانی یعنی شرک و مشرک از قسم سوم است؟ ادله عدم قابلیت مشرک برای تصدی امامت: در این رابطه سید الاستاد (۱) ادله ای در این رابطه ذکر می کند، ایشان چهار دلیل ذکر می کند و دلائل دیگر هم اضافه می کنیم که مجموعا می شود هفت دلیل در جهت اثبات اینکه مشرک تا ابد لیاقت تصدی مقام امامت را ندارد.

دلیل اول ارتکاز مسلمین

۱. قرینه ارتکازیه، ارتکاز مسلمانها یعنی آن مطلبی که در ذهن مسلمانها و مردم پایبند به دین اسلام مرتکز و جا افتاده

است،این است که به آدمی که سوء سابقه دارد در امور دینی و مقامات ارزشمند مذهبی جای نمی دهد و برای مسلمانها این مطلب جا افتاده است که اگر کسی سابقه سرقت داشته باشد یا سابقه تقلب و خیانت و افساد داشته باشد یا سابقه فسق معروف داشته باشد و توبه هم کند و برگردد، ارتکاز قبول نمی کند که او را امامت جماعت در یک مسجد جامع شهر قبول کند. لذا همین ارتکاز آمده در مسائل اداری و انتخاب مسئولیت ها که می نویسند سوء پیشینه که کسی سوء پیشینه داشته باشد قابلیت را از دست می دهد که تصدی کند یک مسئولیت را و تا مسئولیت ها تا حد یک امامت جماعت این است اما فرض کنید می شود یک فقیه ده سال سارق باشد یا چهل سال سارق بوده. که اینجا امامت کل دین هست و چهل سال سرقت هم نیست.

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۱۴.

دلیل دوم مناسبت حکم و موضوع

۲. مناسبت حکم و موضوع. این دلیل اول و دوم در هدف و مسیر هماهنگ هستند: دلیل اول ارتکازی است و دلیل دوم با توجه به واقعیت است و تناسب حکم و موضوع است که فیض برای گوهر پاک می آید و فیض برای گوهر ناپاک نمی آید. از شئ نجسی ثمره پاکی دیده نمی شود و مناسبت حکم و موضوع یعنی پاکی موضوع بر روی پاکی حکم اثر می گذارد «شجره طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء». بنابراین دلیل دوم اقتضاء می کند کسی که سابقه ظلم (شرک) دارد، مناسبت ندارد و اهلیت ندارد برای تصدی مقام امامت.

سوال و جواب: بحث توبه در پیشگاه خدا چیزی است و مناسبت و تصدی مقام چیز دیگری است. توبه پیشگاه خدا قبول می شود مطلب جداست و اما بعد از قبولی توبه یک سارق سرقت کرد و بعد از چهل سرقت آمد توبه کرد و درس خواند و مجتهد شد، ارتکاز می گوید مسلمانها اعتماد نمی کنند و مناسبت حکم و موضوع قبول نمی کند.

دلیل سوم هیئت ترکیبیه آیه

۳. هیئت ترکیبیه آیه. سید الاستاد می فرماید: در آیه ترکیب طوری است که استمرار دارد عدم لیاقت برای تصدی امامت چرا که گفته «لا ینال عهدی الظالمین» که ماضی استمراری است که تا ابد به ظالم که مشرک باشد تصدی مقام امامت روا نیست و داده نمی شود. بنابراین ترکیب آیه و هیئت جمله دلالت واضح دارد که نفی تصدی ابدی و مستمر است.

ص: ۴۵۸

دلیل بعدی اولویت قطعیه

۴. اولویت قطعیه. می فرمایـد: در نصوص آمده است کسـی که حد خورده و الان توبه هم کرده، پشت سـر محدود اقتداء جائز نیست. امام باقر علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می کند که «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ خَلْفَ الْمَجْذُومِ وَ الْأَبْرَصِ وَ الْمَجْنُونِ وَ الْمَحْدُودِ وَ وَلَدِ الزِّنَا» (۱) . حدیث صـحیحه زراره یا حسـنه زراره است. که دلالت کامل است، جائز نیست اقتداء چون سابقه اش فسق است و حـد خورده است و الان لیاقت را نـدارد. امامت جماعت یک حداقل از تصدی مقام مذهبی و دینی است. این چهار دلیل را ایشان ارائه فرمودند در جهت اینکه ظالم که ظلمش شـرک باشد حدوثش برای حدوث و بقاء حکم کافی اسـت و این از قسم سوم اوصاف عنوانیه است.

دلیل پنجم سنخیت

۵. سـنخیت. امـامت بـا نبوت از یـک سـنخ است چون منظور امـامت، امـامت جمعه نیست و امـامت جماعت نیست و امامت به عنوان عهـد الهی است «لا ینال عهـدی» . خداونـد آن امامتی را که جعل الهی است «انی جاعلک للناس اماما» که بعـد از نبوت است حضـرت خلیـل نبوت را داشت پس از امتحانـات ویژه یـک رتبه عـالتری خـدا عنایت کرد که بعـد از که از این امتحانات پیروز بیرون آمـد فرمود: «انی جاعلـک للنـاس امامـا» و جعـل الهی است و بعـد حضـرت ابراهیم گفت: «و من ذریتی» خـداوند فرمود: «لا ینال عهـدی» که امامت عهـد الهی است حتی گفته می شود که امامت بالاتر از نبوت است که اشـتباه در تلقی شـده است نکته اش این است که امـامت من حیث الامامه مقـدم بر نبوت نیست، امامتی که وصف زائـد نبوت بشود با ضـمیمه نبوت مقـدم است بر نبوتی که دارای امـامت نیست. معنـای برتری امـامت از نبوت این است. امـا در این رابطه که گفـتیم جعـل الهی هست سـنخیت محفوظ است بنابراین نبوت برای کسـی که سابقه شـرک داشـته باشـد هرگز داده نمی شود. دلیل بر این مطلب فخر رازی (۲) می گوید: «فمن کفر بالله طرفه عین فانه لا یصـلح للنبوه» که این امر مسـلمی است و فخر رازی هم اعتراف کرد. بنـابراین گفتیم درباره نبوت سابقه سوء امکان نـدارد به هیـچ وجه. ولیکن ایشان می گویـد منظور از این امامت در قرآن نبوت است. بنابراین پس از که سـنخیت داشت امکان ندارد که امامت به عنوان عهدی الهی که همسان نبوت است، برای کسـی داده شود که سـابقه شـرک دارد. اینجـا تاییـدی هم از محقق طوسـی در تجریـد داریم که مراجعه کنیـد صـفحه ۲۷۴ که ایشـان می فرماید : پیامبر باید معصوم باشد و عصمت را که برای پیامبر اعلام می کند و واجب می داند لیحصل الوثوق که دلالت دارد بر اینکه نبوت برای کسی که سابقه سوء داشته باشد هرگز ممکن نیست.

۱- (۲) وسائل الشیعه، جلد ۵ ، باب ۱۵ از ابواب صلاه جماعت ،حدیث ۶.

۲- (۳) ۱. تفسیر کبیر ، جزء ۴ ، صفحه ۴۶.

دلیل ششم تقابل بین شرک و اخلاص

۶. تقابل بین شرک و اخلاص. از لحاظ علمی یا روانشناسی علمی و قرآنی چهل سال «حَتَّی إِذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعینَ سَنَةً» و در حدیث معتبر خصال صدوق باب خصال اربعین «من اخلص لله اربعین صباحا جرت ینابیع الحکمه من قلبه الی لسانه». اخلاص ضد شرک است و ضد الشیئ ضده فی الآثار که مقابل «جرت ینابیع الحکمه» می شود «قست قلوبهم» و آن طرف می شود «ضل ضلالا بعیدا» و از نظر روانشناسی و علمی و مذهبی، کسی که چهل سال شرک داشته باشد نزج گرفته و روح بسته شده و دیگر اصلا بدنه کامل شد که این روانشناسی علمی است. ما از نظر رحمت نامتناهی الهی می گوییم قابل عفو است و ممکن است توبه قبول بشود اما از نظر علمی و روانشناسی قرآنی کسی که چهل سال مشرک و از عقبه اوثان باشد روح و باطن نزج پیدا می کند و قابلیت واقعی برای نور ندارد تا نور نبوت به او اشراق بشود.

دلیل ۷ آیه ۱۱۳ سوره هود و سوره نساء آیه ۴۸

۷. آیات قرآن خداونددر سوره هود می فرماید « وَ لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذینَ ظَلَمُوا (۱) » که ظلمو گذشته را می گوید به آنهایی ظلم کرده اند تکیه و اعتماد نکنید، اعتماد کنید و امام بگیرید؟هرگز. آیه دیگر می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ ما دُونَ ذلِکَ لِمَنْ یَشاءُ وَ مَنْ یُشْرِکْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَری إِثْماً عَظیما (۲) » تتمه بحث جلسه آینده.

۱- (۴) . سوره هود ، آیه ۱۱۳.

۲- (۵) . سوره نساء ، آیه ۴۸.

بحث تکمیلی درباره آیه لا ینال ۹۱/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث تکمیلی درباره آیه لا ینال

تحقیق تکمیلی درباره آیه «لا ینال عهدی الظالمین». گفته شد که اوصاف عنوانیه به سه صورت است و صفت ظلم و شرک از صورت سوم است که اخذ عنوان برای حدوث و بقای حکم کافی است. مثلا حدوث سرقت برای حدوث حکم که قطع دست باشد و بقای آن کافی است.

سه دلیل اصلی بر عدم قابلیت ظالم برای تصدی مقام امامت

در مرحله تحقیق اصلی ترین دلیل برای اینکه شرک و ظلم از صورت سوم وصف عنوانی است یا اصلی ترین دلیل بر اینکه ظالم و مشرک اهلیتی برای تصدی مقام امامت ندارد، سه امر است:

۱. کلام امام رضا علیه السلام

۱. کلام مولی امام رضا سلام الله تعالی علیه که فرمود «فَأَبْطَلَتْ هَذِهِ الْآیَةُ إِمَامَةَ كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى یَوْمِ الْقِیَامَه (۱) ». باطل کرد آیه «لا ینال عهدی الظالمین» امامت ظالم را تا روز قیامت.

۲. شدت لحن که درباره شرک آمده

۲. شدت لحنی که درباره شرک در قرآن آمده است، خدای متعال در سوره نساء می فرماید: إِنَّ اللَّهَ لا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ ما دُونَ ذلِکَ لِمَنْ یَشاءُ وَ مَنْ یُشْرِکْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعیدا (۲) ، شرک قابل عفو نیست و گناهان دیگر قابل عفو است، آنهایی که می گویند به ظاهر قرآن اکتفا می کنیم این ظاهر قرآن است. اگر دست به تاویل و تفسیر نزنند پس ثلاثه هنوز مورد عفو نیست طبق نص قرآن. آنگاه می فرماید: «و من یشرک بالله فقد ضل ضلالا بعیدا» کسی که به خدا شرک بیاورد، گمراهی دور و درازی بر می خورد. این گمراهی از یک سو اشعار دارد که حدوث شرک کافی است و استمرار دارد و حرکتش بلند مدت است. از سوی دیگر از این آیه استفاده می شود با این شدت لحن که ظالم مشرک اهلیت برای تصدی مقام امامت و نبوت ندارد. می توان گفت از این حدیث و از این آیه با قاطعیت استفاده می شود که حدوث شرک برای سلب قابلیت نسبت به تصدی امامت تا بلندای ابدیت کافی است.

ص: ۴۶۱

۱- (۱) . کافی ، جلد ۱ ، باب نادر جامع فی فضل الامام علیه السلام و صفاته ، حدیث ۱.
۲- (۲) . سوره نساء ، آیه ۱۱۶.

سوال و جواب: قدر متیقن یا مصداق بارز شرک عقیدتی است نه شرک اخلاقی و رفتاری و از این «ضل ضلالا بعیدا» استفاده

می شود که این شـرک به معنای انکار الوهیت و عبادت اوثان است که از راه هدایت به عبودیت و از راه به پرسـتش خدا کنار می رود و می شود گمراهی دور و دراز.

۳. امامت عهد الهی است.

۳. امامت عهد الهی است. حضرت ابراهیم خواستار شد و به طمع افتاد گفت «من ذریتی؟» بعد از که فرمود «انی جاعلک للناس امامـا» جـواب داد: «لاـ ینـال عهـدی» ایـن امـامت عهـد ویژه الهی است. این عهـد ویژه الهی درستماننـد نبـوت است که عهد خداست. بنابراین به اجماع همه مسـلمانها و مفسـران و به تصریح فخر رازی گفت «من کفر بالله طرفه عین فانه لا یصلح للنبوه». نبوت با سابقه شرک نمی آید چون که نبوت عهد الهی است و امامت هم که عهد الهی است قطعا سازشی ندارد.

سوال و جواب: ما در فهم معانی معیار داریم و بیانات فقهی و متون ما قرآن و سـنت براساس معاییر ما را هدایت می کند و کار اجتهاد که اسـتفاده از نصوص است، نیاز به فهم معنا دارد و آن فهم معنا براساس معانی است. کسـی که ادعا کنـد این هست و این ادعـا در علم و تحقیق پـذیرفته نباشـد که یـک ادعـای محض است. براسـاس معاییر در بیانات دینی مان و نصوص کتاب و سنت می بینیم که تصریحات هست و نص هست و ظواهر هست و اطلاقات هست و تخصیص هست و قرائن، اینها کل معاییری است که ما در بستر بیان دینی مان را بفهمیم. و بحث علمی است که این آیه عنوان شد «ان الشرک لظلم عظیم» حکایت لقمان برای پسـر خود آیا بعـد از اسـلام است؟ شـرک به خدا نیاز به این ندارد.« انا هدیناه السبیل» هدایت فطری است و انسان که در حـد تبلیغ می رسـد شـرک تـوجیه بردار نیست و فطرتش به سـوی خـدا دعـوت می کنـد. نکته دیگر آیه «و من یشـرک بـالله» براسـاس معـاییر بلاـغی اطلاقش و عمومیتش روشن است و اطلاق بالاتر از این نمی شود. یک ادعایی که براساس تبعه خلفای خودشـان بگوینـد که بعـد از اسـلام هست، یک ادعاء هست و از این ادعاهای باطل اقاویل و اباطیل است که نه معیار قبول می کنـد و نه اطلاقـات قرآن و نه معـاییر ادبی. و اختصاص نیاز به قرینه دارد مخصوصا در این مرحله از اهیمت و تصـریح و بـدون تخصـیص نمی توانـد اطلاق را به بخشـی اختصاص بدهد. بنابراین هیچ بحث ادبی و قرآنی و کلامی وجود ندارد که در کلام هم شـرک به خـدا شـرک بعـد از اسـلام نیست در بیـان فخر و کلام غزالی و کلام شـیخ طوسـی. و در قرآن احکامی که برای مشرکین اعلام شده است برای همان مشرکینی که قبل از اسلام مشرک بودند.

سوال و جواب: آیه قبلی درباره مسلمان ها صحبت می کند تایید برای مطلب ماست که جایگاه مشرک این است و جایگاه موحد است. و یک تقابلی هم اینجا اعلام می شود که آنهایی که ایمان به خدا آورده اند آن جایگاه را دارند و آنهایی که شرک به خدا آورده اند قابل غفران هم نیست. در یک عبارت کوتاه: ۱. در اصطلاح قرآن «ان الشرک لظلم عظیم» قبل اسلام بوده. ۲. در احکام اسلامی آن آثاری که بر مشرک مترتب می شود فرق نمی کند که مشرک قبل از اسلام باشد یا مشرک بعد از اسلام. ۳. اطلاق آیه کافی است. ۴. این مقدار تخصیص مهم اگر وجود داشته باشد باید قرآن تصریح کند که این هم می شود اطلاق مقامی مضافا بر اطلاق لفظی. ۵. اتفاق اهل کلام از فخر رازی و غزالی و محقق طوسی بر این مطلب که منظور از مشرک عقبه اوثان است قبل از اسلام یا بعد از اسلام. و آیات قبل هم مؤید مطلب است که دو دسته اند: موحد چه مقامی دارد و مشرک چه ضلالتی دارد.

اشکال فخر رازی که منظور از این امامت نبوت است

اما فخر رازی (۱) می گوید: این امامت همان نبوت است. امام و نبوت برای کسی که از او شرکی سر زده باشد نمی رسد الی الابد و این آیه هم مؤید این مطلب است ولی امامت نبوت است.

اما جواب ۱. در اصطلاح قرآن و کلام و لغت و متشرعه امامت غیر از نبوت است

۱- (۳) ۱. تفسیر کبیر ، جزء ۴ ، صفحه ۴۸.

در جواب توجیه ایشان گفته می شود توجیه فخر رازی اساس علمی ندارد به ادله ذیل: ۱. در اصطلاح قرآن و در اصطلاح کلام و در اصطلاح پیروان ادیان یک مورد نبوت به معنای امامت یا امامت به معنای نبوت اطلاق نشده است. در قرآن امامت لفظ و معنای جدایی و نبوت لفظ و معنایی جدا. و عرف متشرعه و مسلمانهای متدین از نبوت چیزی می فهمند و از امامت چیزی دیگری. و لغتا هم فرق دارد لغت امامت به معنای پیشوایی است و نبوت یعنی رسیدن خبر از سوی خدا برای شخص. در اصطلاح پیروان ادیان همین معنای لغوی با یک مقدار وسعت بیشتر بکار می رود.

قبلا نبوت داده شده بود و وقتی حضرت را امتحان کرد می گوید امامت را دادم

۲. این آیه که می گوید حضرت ابراهیم را امتحان می کند دقیقا و تاریخا و ظاهر آیه خدا که با حضرت ابراهیم صحبت می کند بعد از نبوت آن است که به عنوان پیامبر صحبت می کند. الان که امتحانات ویژه را که انجام می دهد می گوید: «انی جاعلك للناس اماما».

اعتراف استاد فخر در کشاف به فرق بین نبوت و امامت است

و قسمت دیگر هم این است که استاد فخر رازی، زمخشری (۱) که در تفسیر کبیر از کشاف نقل می کند، در تفسیر این آیه می گوید: «لا ینال عهدی الظالمین یعنی من کان ظالما من ذریتک لا یناله استخلافی و عهدی الیك بالامامه» . استخلاف یعنی خلافت اللهی و امامت اگر ظالم بود، به او داده نمی شود. پس از آنکه قدوه فخر یعنی زمخشری این مطلب را تایید می کند معلوم است که مغالطه است. دو نکته باقی ماند:

۱- (۴) . تفسیر کشاف ، جلد ۱ ، صفحه ۱۸۴.

نتیجه بحث اطلاق ظالم بر او بخاطر این است که قسم سوم وصف عنوانی است نه از حجیت وضع مشتق برای اعم

۱. نتیجه بحث که هدف اثبات وضع مشتق برای عموم بود و ما از این آیه و از این شرح آن هدف را بدست نمی آوریم چون اینجا که ظالم اطلاق می شود به ظالم در گذشته به اعتبار اخذ وصف عنوانی به صورت خاص است. آن وصف عنوانی که حدوثش برای جریان حکم در آینده کافی است. پس اطلاقش بر ماضی از جهت خصوصیتی است که در اخذ وصف عنوانی است نه از جهت اخذ مشتق در اعم. نکته ۲. امامت براساس جعل الهی استمرار نبوت است و رمز خاتمیت است و اما خلافت یک سلطنت است و خلیفه در لغت السلطان الاعظم است که خلافت ابوبکر جای انکار نیست همانطور که خلافت ملک فهد یک واقعیت عینی است. از سعودی ها سوال کنید فرق بین خلافت عثمان و خلافت ملک عبد العزیز آل سعود وجود ندارد. یکی از درهای کعبه به نام عثمان و یکی از درها به نام عبد العزیز. که آن براساس سقیفه سلطان شد و این براساس کودتای نجده. این خط خلافت است و خلفای صدر و خلفای اموی و خلفای عباسی و خلفای عثمانی و ملک های سعود در یک خط هستند. ما منکر نیستیم و می گوییم ابوبکر خلیفه بوده براساس سقیفه و ربطی به قرآن و عترت و استخلاف پیامبر ندارد. اما امامت عهد الهی در صیغه غدیریه است که با آن خصوصیات حضرت رسول اعلام کرد.

بقی امور، امر اول مفهوم مشتق بسیط است یا مرکب ۹۱/۱۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

محقق خراسانی بعد از که به اثبات رساند که مشتق حقیقت در اخص هست و دلیل اصلی هم تبادر و عدم صحت سلب بود و این رأی ای است که صاحبنظران اصول از محقق خراسانی تا سید الاستاد قدس الله اسرارهم اعلام کرده اند.

بقی امور، امر اول مفهوم مشتق بسیط است یا مرکب

بعد از اثبات این مطلب می فرماید: بقی امورٌ. امر اول از امور ششگانه ای است که محقق خراسانی جزء تتمه بحث مشتق بیان می فرمایند، مفهوم مشتق بسیط است یا مرکب؟ منشأ این بحث یک سوال یا اشکالی است که در منطق مربوط به معرِّف و تعریف وارد شده است.

تقسیم بندی علامه قطب الدین راضی علوم را به دو قسم

علامه قطب الدین راضی ادیب و منطقی معروف در کتاب شرح مطالع می فرماید: علوم به دو دسته است: دسته اول علوم ضروری که تصورش برای فهمش کافی است مثل علیت و تناقض و دور. دسته دوم عبارت است از علوم نظری که اثباتش نیاز به دلیل دارد مثل اثبات حدوث برای پدیده ها که نیاز دارد تا از اصل علیت کمک بگیریم و حدوث را برای پدیده به اثبات برسانیم. می فرماید: اگر علم ضروری وجود نداشته باشد، بشر هیچ علمی نخواهد داشت. و اگر علم نظری وجود نداشته باشد، بشر هیچ جهلی نخواهد داشت. بعد می فرماید: فکر عبارت است از ترتیب امور معلوم برای کسب معرفت نسبت به مجهول. که امور جمع است نه یک امر و امور به معنای منطقی که بیش از یک امر باشد. در منطق و در زبان فارسی و بعضی از زبانهای دیگر تثنیه نداریم و تثنیه اختصاص دارد به زبان عربی. و منطق به زبان عربی نیامده و منطق قبل از اسلام و قبل از زبان عربی بوده است. درباره حد تام که می گوییم «الانسان حیوان ناطق» که امور معلومه داریم که حیوان ناطق باشد و مجهولی که انسان باشد را معرفی می کند و معرفت و شناسایی انسان به وسیله امور معلومه صورت گرفت. اما اگر حد ناقص و رسم ناقص باشد مثل اینکه «الانسان ناطق». حد ناقص عبارت است از تعریف ذات به توسط فصل و یا تعریف آن بوسیله عرض خاصه مثلا بگوییم «الانسان ضاحک»، اینجاست که به اشکال برمی خوریم برای اینکه تعریف این بود که امور معلومه معرِّف بشود و اینجا یک امر معلوم است که ناطق و ضاحک یک امر است.

ص: ۴۶۶

علامه قطب الدین می فرماید: مشتق مرکب است اشکال بر شریف که اگر مشتق شد ناطق مرکب باشد جمع شده ذات با عرض عام که خلف است و ناممکن

در جواب صاحب شرح مطالع قطب الدین راضی می گوید: مشتق مرکب است از ذات و مبدأ پس می شود ترتیب امور معلومه، «ناطق شیئ له النطق» که ترکیب یافته از شیئ و نطق پس با تعریف تطبیق کرد که ترتیب امور معلوم برای کسب معرفت

برای مجهول. به تعبیر محقق خراسانی نسبت به این توجیه محقق میر سید شریف که صاحب شرح شرح مطالع است ایشان اشکال فرمودند که مشتق نمی تواند مرکب باشد از «شئ له النطق» برای اینکه شئ ای که در اینجا به کار می رود از دو صورت بیرون نیست: ۱. یا منظور از شئ مفهوم شئ هست که شیئیت عامه هست که می شود عرض عام. و اگر مفهوم شئ بود که عرض عام هست، با نطق مرکب کردید و ناطق را هم گفتید که ذاتی هست، عرض عام با ذاتی یکی می شود و این خلف است و ناممکن برای اینکه دو ماهیت متباین هست و دو حقیقت جدا از هم هست. آن عرض است و این ذاتی است و آن عرض عام است و آن ذاتی خاص است پس خلف است و تناقض (تمامی این اصول خلف و دور و غیره منتهی می شود برای تناقض. اصل اصول و اوّل الأُوَل تناقض است) ۲. اگر گفتیم منظور از شئ، مصداق شئ هست. مصداق شئ در تعریف «الانسان ضاحک» خود انسان می شود در این صورت قضیه ممکنه منقلب می شود و برمی گردد به قضیه ضروریه. و اما منظور از «ضاحک» شئ له الضحک باشد و آن شئ هم مصداق اراده شود می شود« الانسان انسان ضاحک» و حمل شئ بر نفس شئ ضروری است پس قضیه ممکنه متبدل می شود به قضیه ضروریه. بنابراین قول به ترکّب مشتق اساس ندارد.

ص: ۴۶۷

جواب صاحب فصول از توجیه میر شریف

صاحب فصول این اشکال را جواب داده است بر مسلک اصولی. می فرماید: ما ابتداءً همان صورت اول را اختیار می کنیم و می گوییم منظور از «شئ له النطق» مفهوم نطق است و به هیچ اشکالی هم بر نمی خوریم. برای اینکه در اهل منطق اصطلاحی هست و در اصطلاح اصول اصطلاح دیگری است. در اصطلاح منطق مشکل وجود دارد و در اصطلاح اصول مشکل وجود ندارد. اصطلاح در اصول، لغت و عرف است. براساس لغت و عرف می بینیم عرض عام با ذاتی قابل جمع است که ذاتی شئ قرار می گیرد بر شیئیت عامه و عرف و لغت هم ابائی ندارد. در وادی اصطلاحات عرض عام و خاصه و جنس و فصل وارد نمی کنیم و با این دید عرفی و لغت می گوییم از این قرار است، اما در منطق که ناطق را که فصل قرار می دهید جدا می کنید از شیئیت. ناطق به معنای کلمه را مجردا از مفهوم شیئیت و فصل قرار می دهید برای ذات. بنابراین ما همان صورت اول را انتخاب می کنیم و می گوییم منظور از شئ مفهوم شئ است و هیچ اشکالی هم وارد نیست.

کلام محقق خراسانی در جواب صاحب فصول

اما محقق خراسانی می فرماید: بیان و کلام صاحب فصول قابل التزام نیست. برای اینکه در منطق، لفظ ناطق را تجرید نکرده اند و لفظ ناطق بما هو لفظ ناطق با معنایی که دارد، ذاتی برای انسان است بدون هیچ تصرفی. خود با مفهوم خود، ذاتی انسان است و در این هیچ شبهه ای نیست و ذاتی نمی تواند عرض عام باشد پس فرمایش صاحب فصول به جایی نرسد.

ص: ۴۶۸

جواب تحقیقی محقق خراسانی از این اشکال این است که نطق فصل حقیقی انسان نیست اگر حقیقی بود اشکال شما وارد بود

اما محقق خراسانی این اشکال را جواب می دهد می فرماید: اشکال بر بیان صاحب شرح مطالع وارد نیست که گفت مشتق مرکب از ذات و مبدأ هست برای اینکه اشکال این بود که عرض عام داخل می شود بر ذاتی و عرض عامی و ذاتی یکی می شود که فصل است و ناطق است. اما تحقیق این است که ناطق برای انسان فصل حقیقی نیست برای اینکه فصل حقیقی هر ماهیت را خالق و سازنده و پدیدآورنده آن ماهیت را درک می کند و فصل حقیقی انسان را فقط خدا می داند و برای ما یک حقیقتی است در پرده غیب که «لا یعلم الغیب الا هو». لذا می بینیم انسان خصوصیات دیگر دارد و گفته می شود که این جنس و فصلی که برای انسان گفته شده، جنس و فصل جسم است و حقیقت انسان روح است و روح انسان جنس و فصل دیگری است. که در سلوک و عرفان می گویند جنس و فصل روح معرفت و تربیت است. روح انسانی وقتی شناسایی می شود که دو شاخصه داشته باشد: معرفت و ترتیب. سلب تربیت سلب حقیقت انسانی است و سلب معرفت سلب حقیقت انسانیت است. بنابراین این جنس و فصل در مرحله جسم است و مرحله جسم حقیقت انسان نیست و روح حقیقت انسان است و روح هم جنس و فصل دیگری برایش اعلام شده. بنابراین ما تا الان هرچه در منطق کار کردیم و در فلسفه کار کردیم و تعریف را هم از ارسطو آورده ایم که او هم موحد نبود، خودش یک جنس و فصل مادی برای انسان تصویر کرد. بنابراین این اولا برای جسم انسان است و ثانیا تعریف از ارسطو است پس این ناطق نمی تواند فصل حقیقی باشد. دلیل بر این مطلب که فصل حقیقی نمی تواند باشد که فصول متعددی برای ماهیت اهل منطق آورده اند، گفته اند: حساس متحرک بالاراده و اگر اینها فصل باشد و فصل آن نمای حقیقت ماهیت است و شاخصه حقیقت ماهیت است، بنابراین اگر حساس فصل باشد و متحرک بالاراده هم فصل باشد، لازم می آید که دو فصل برای یک ماهیت یعنی یک ذات دارای دو حقیقت باشد. بنابراین ما نمی توانیم بگوییم که فصل حقیقی است. اضافه کنید که ناطق را به عنوان فصل بگیرید و حساس متحرک بالاراده هم فصل دوم بگیرید، آیا می شود یک ذات دو فصل داشته باشد؟ ممکن نیست چون فصل که جوهر متفرد حقیقت شیء است که یک چیز است که هم ناطق فصل است و هم حساس متحرک بالاراده فصل باشد، پس دو فصل برای یک حقیقت لازمه اش این است که یک شیء دارای دو حقیقت باشد. بنابراین ناطق فصل حقیقی نیست بلکه لازم فصل است و فصل مشهوری است و فصل منطقی است. و از خواص و خاصه شئ یعنی ناطق و نطق اختصاص دارد اما آن حقیقتی که در ذاتش هست خدا می داند. پس شد خاصه و اشکال دیگر از اساس جواب داده شد برای اینکه عرض عام داخل در عارض خاص هست و اشکالی ندارد.

ناطق در مقام اثبات هم فصل حقیقی نیست

در ادامه می فرماید: اما ناطق که فرض کردید که فصل باشد این ناطق در مقام اثبات هم نمی تواند فصل باشد. تا حالا در مقام ثبوت بحث کردیم که لفظ ناطق در مقام اثبات هم نمی توانـد فصل باشد برای اینکه فصل یا مقوم ذات هست که قوام ذات بر او هست و او را اگر بگیریم از ذات خبری نیست و یا اینکه نحوی از وجود ذات است. این دو صورت را صاحبنظران در معقول برای فصل آورده اند که فصل یا مقوم ذات است یا نحوی از وجود ذات است. اما اگر صورت اول را در نظر بگیریم که فصـل مقوم ذات باشـد، نـاطق نمی توانـد مقوم باشـد چون ناطق یا به معنای نطق هست که می شود کیف مسـموع که عرض هست و مقوم نیست و یا خلاف ظاهر بگوییم که ناطق عبارت است از ادراک نطق که ادراک را جزء ذات قرار بـدهیم، باز هم اشـکال وارد است. یعنی ادراک می شـود کیـف نفسـانی و بـاز هم از اعراض است و عرض که ذاتی نمی شـود. امـا اگر نحو از وجود است، در تعریف وجود خوانده اید که (ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل تا که می گوید: مفهومه من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایه الخفاء) بنابراین ناطق نه می توانـد مفهوم وجود باشد که در برابر عدم قرار بگیرد اما اگر بگویید که کنه است که کنه نیست چون ناطق یک لفظی است و یک معنایی دارد و کنه وجود نیست. بنابراین ناطق نمی تواند در مقام اثبات فصـل باشد. در نتیجه ناطق خاصه هست و ناطق (شئ له النطق) از باب ورود عرض عام در عرض خاص می شود و اشکالی ندارد.

رأی و نظر سید الخویی درباره ترکب مشتق ۹۱/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

رأی و نظر سید الخویی درباره ترکب مشتق

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مشتق در مرحله تصور بسیط است یعنی در دید ابتدایی فقط با نگاهی به لفظ و معنا (کلمه کاتب و کلمه قائم یک لفظ هست و یک معنا دارد) ترکبی نیست و بساطت تصور می شود. اما در مرحله تامل عقلی و پس از که کلمه را تجزیه و تحلیل کنیم می بینیم که کلمه کاتب جزء لا یتجزا نیست و عنصر فرد نیست. فرق است بین «کتابت» و «کاتب» که کتابت یک صفت و یک وصف است و تجزیه ای در کار نیست. هر قدر تحقیق و بررسی و دقت کنیم باز هم همان کتابت است. اما کاتب را که در تحقیق کنیم تجزیه می شود به «من له الکتابه». بنابراین تجزیه یک امر وجدانی است که با تامل عقل و بدون کمک گرفتن از جای دیگر، خود کلمه تجزیه می شود و این علامت ترکب است. و بحث ما هم در مشتق، بحثی است که متعلق تامل و تعقل عمیق باشد نه متعلق تصور ابتدایی. بنابراین با تامل و تجزیه عقلی می بینیم که مشتق که «قائم» هست، می شود «من له القیام» و مشتق که «کاتب» هست، می شود «من له الکتابه» و این امر وجدانی است و نیازی به برهان ندارد. گرچه در بحث تصوریِ مشتق، لفظ یک واژه و یک معنا نشان می دهد ولی این مرحله تصور، مرحله تحقیق علمی نیست بلکه یک دید ابتدایی اجمالی است و بحث ما بحث تحقیقی و تحلیلی است. بنابراین در بستر بحث اصول که یک بحث تحقیقی است، مشتق مرکب است. مطلبی است متین و درست.

ص: ۴۷۱

رفع اشکالات مربوط به ترکب مشتق

سید الاستاد (۱) اشکالات را بررسی می کند که ما حصل فرمایش ایشان به این شرح است: اشکالاتی که در این رابطه گفته می شود اساسی ندارد.

سید الاستاد می فرماید اشکال اول سید شریف اساسی ندارد که اگر منظور از شئ مفهوم باشد دخول عرض عام در ذاتی می شود

اشکال اول میر سید شریف که می فرماید: اگر مشتق مرکب باشد و منظور از شئ ای که جزء آن مرکب هست مفهوم باشد، لازمه اش این می شود که عرض عام در ذاتی داخل می شود. می فرماید: این اشکال اساس ندارد. محقق خراسانی فرمود: منظور از ناطق در مثال فصل حقیقی نیست بلکه فصل مشهوری است. فصل حقیقی آن مخلوق عجیب الهی غیر از خالق او کسی نداند و این حرفی است که قطب الدین راضی (۲) گفته است که فصل فصل مشهوری است. هرچند شیخنا العلامه شیخ صدرا می فرماید: بین تعابیر و آراء صاحب شرح مطالع تنافی دیده می شود که در شرح مطالع چیزی می گوید و در کبری در منطق چیز دیگر که در یک مورد می گوید ناطق فصل است به طور مطلق و در مورد دیگر می گوید فصل مشهوری است. این اشکال حل است و جواب همان است که محقق خراسانی فرمود.

اشکال دوم میر شریف که منظور از شی مصداق باشد انقلاب پیش می آید این هم اساسی ندارد

ص: ۴۷۲

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۲۰ تا ۲۲۸.

۲- (۲) ۲. شرح مطالع ، صفحه ۱۱ ، چاپ رحلی.

اشکال دوم میر سید شریف که فرمود: اگر مصداق شئ اخذ شود انقلاب ممکنه به ضروریه صورت می گیرد. منظور از مصداق «شئ له الکتابه» یعنی الانسان انسان و حمل شئ بر نفس شئ، ذاتی است.

جواب اصلی سید الاستاد اگر مصداق باشد دو مورد فرق می کند که عادتا نامتناهی است اولا

این اشکال هم اساسی ندارد. مضافا بر آن ردهایی که قبلا گفتیم، سید الاستاد رد تحقیقی تری در این رابطه ارائه می فرماید که محصل فرمایش ایشان است که محور بحث، مفهوم مشتق است و ما درباره مصداق بحث نمی کنیم بنابراین منظور از شئ، مفهوم شئ هست نه مصداق شئ. برای اینکه اگر منظور از «شئ له الکتابه» مصداق آن باشد، هر مورد کلمه مشتق که بکار برود با مورد دیگر فرق می کند و تکثر به عدد تکثر افراد و ما لا نهایه له عادتاً می شود. آن «زید کاتب» که «من له الکتابه» مصداق باشد با آن کاتبِ در «عمرو کاتب» دو تاست چون مصداق است. «زید کاتب» خود زید کاتب است و «عمرو کاتب» جزء کاتب، عمرو هست و در« زید کاتب» جزء کاتب، زید است. مصداق ها فرق می کند و هر قدر استعمال بکنیم یکی با دیگری تطبیق نمی کند و تکثر به عدد کثرت افرادی که عادتا نامتناهی است.

ثانیا خلاف مبنا و بناء است

ثانیا خلاف مبنا و خلاف بناء می شود. مبنا این است که مشتق که اسم است وضعش از قبیل وضع عام و موضوع له عام هست اما اگر مصداق باشد وضعیت و نوعیت وضع فرق می کند و می شود از قبیل وضع عام و موضوع له خاص. و خلاف بناء هست (بناء یعنی آن واقعیت لفظ مشتق که شکل گرفته در استعمالات) می بینیم «زید کاتب» و «عمرو کاتب» و «بشر کاتب» در تمامی این استعمالات لفظ کاتب یک معنا دارد و کاتبی که به زید حمل شده است معنایش با کاتبی که به عمرو حمل شده فرق نمی کند پس اگر مصداق بگیریم خلاف مبنا و بناء است. در نتیجه منظور از شئ مصداق شئ از اساس نیست و منظور از شئ مفهوم شئ است. مضافا بر این نظر محققین که بحث می کنند از مفهوم شئ بحث می کنند نه مصداق شئ . بنابراین اشکالی که درباره مصداق شئ مطرح می شد، از اساس بنیادی و صحتی ندارد.

ص: ۴۷۳

اشکال سوم اشکال انحلال هم اساسی ندارد

اشکال سوم: اشکال انحلال. محقق خراسانی در مقام رد صاحب فصول فرمودند که قضیه ممکنه در صورتی که مفهوم مشتق مرکب باشد، منحل می شود. چون محمول ترکب دارد و هر کجا که محمول مرکب بود، به تعداد اجزاء محمول قضیه منحل می شود که مثال زدیم «زید عادل عالم» منحل می شود به «زید عادل» و «زید عالم». و اینجا هم که مفهوم مشتق مرکب باشد (شئ له الکتابه یا شئ له النطق) قضیه منحل می شود به قضیه ممکنه و قضیه ضروریه چون شئ مصداق خود انسان است و کتابت هم وصف هست قضیه «زید کاتب» می شود «زید زید و زید کاتب» پس این انحلال هم مشکل ایجاد می کند که قضیه ممکنه می شود ضروریه. سید الاستاد می فرماید: انحلال را مورد بررسی قرار می دهیم که انحلال از چه نوعی است و کدام نوعش ضرر و آسیب وارد می کند و کدام نوعش اشکال و ایرادی ندارد. می فرماید: انحلال اگر از باب آن انحلالی باشد که معرکه آراء قرار گرفته و بحث معروفی است بین شیخ الرئیس بو علی و معلم ثانی فارابی اگر آن انحلال است که چنانچه در شرح مطالع (1) فرموده است که قضیه حملیه قابل انحلال است بر مبنای شیخ الرئیس عقد الوضع بالفعل است و قضیه حملیه منحل می شود به قضیه مطلقه عامه که «زید کاتب» می شود «زید کاتب بالفعل متحرک الاصابع» و بنابر مبنای معلم فارابی قضیه حملیه که منحل می شود عقد الوضع بالامکان است بنابراین «زید کاتب» می شود «زید کاتب بالامکان متحرک الاصابع» که این یک بحث منطقی است و معرکه الرأیین بین علمین شیخ الرئیس و فارابی هست و این ربطی به انحلال مشتق مرکب ندارد و محور این انحلال قضیه حملیه است و ربطی به بحث مشتق ندارد و در هر قضیه ممکن است این را بحث کنیم و مبنایی است بر اساس دو رأی دو چهره فلسفه و منطق ولی ربط به بحث ندارد که ما می گوییم قضیه ممکنه، ضروریه می شود که فقط صحبت از انحلال به میان می آید نه اینکه بگوید ممکنه ضروریه می شود. اما اگر منظور از انحلال این باشد که قضیه مورد بحث «زید کاتب» به دو قضیه منحل بشود، این خلف و خلاف واقع است. در این انحلال دقت کنید که یک موضوع و یک محمولِ مرکب به تامل عقل دارید که زید موضوع است و کاتب محمول است و با تامل عقل «شئ له الکتابه» که این محمول را تجزیه کنید و حمل کنید و بگویید «زید شئ له الکتابه» که ضروریه نیست و انحلال است و فقط محمول را تجزیه می کنید و انقلاب ممکنه به ضروریه نیست. این انحلال درست هست که «زید کاتب» یعنی «زید شئ له الکتابه». و اما اگر بگویید این قضیه را منحل می کنیم به دو قضیه که بشود «زید زید و زید کاتب» این خلف و خلاف واقع است. برای اینکه ما دو موضوع نداریم. یک قضیه حملیه معینه به دو قضیه منحل نمی شود و یک موضوع می شود دو موضوع و خلف است. بنابراین اشکال انحلال از اساس منحل است.

۱- (۳) ۱. شرح مطالع ، صفحه ۱۲۸ ، چاپ رحلی.

اشکال چهارم محقق نائینی فرمود: اگر مشتق مرکب باشد خلاف حکمت وضع است

۴. محقق نـائینی (۱) می فرمایـد: اگر کلمه مشـتق را مرکب در نظر بگیریم که «شـئ له الکتـابه» یـا «شـئ له النطق» این مخالف حکمت وضع است و نیـاز به این نـداریم. مشـتق یعنی «کـاتب» به عنوان یـک وصـفی که قابـل حمل باشـد کافی است و اینکه بگوییم «کاتب» وضع شده است برای «شـئ له الکتابه» این لغو است و فائده ندارد. ما یک وصف می خواهیم که «قائم» باشد و یک معنا، و شئ را وارد کنیم لغو محض است و لغویت خلاف حکمت وضع می شود.

سید الخویی می فرماید دارای فائده است

سید الاسـتاد می فرماید: این اشـکال محقق نائینی وارد نیست. برای اینکه این اشتقاق و این ترکب فائده دارد و لغو نیست. برای اینکه در حمل، حمل اوصاف به ذات شـرط دارد که اگر وصف فقط وصف باشـد مثل مبـدأِ تنها که ماهیتش بشـرط لا هسـت یعنی بشـرط عـدم حمل مثل «زید قیام» و «زید عدل» و «زید علم» که حملش درست نیست. و اینکه در منطق و حاشـیه ملا عبد الله خوانـده ایـد که «زیـد عـدل» از بـاب مبـالغه درست است، راه غیر طبیعی است و درست هم نیست و مبالغه است و مبالغه نه مدلولش مطابق معاییر است و نه صیاغتش. بنابراین وصف اگر یک چیزی در ضـمن نداشـته باشد و بما هو وصف، قابل حمل نیست. بنـابراین اگر وصـف مرکب باشـد از «شـئ له الوصف» مثـل «کـاتب» که عبـارت است از «شـئ له الکتـابه» این می شود ماهیت لا بشـرط و قابل حمل است و می شود بگوییم «زید عالم» و «زید عادل» و «زید کاتب». پس اگر مفهوم شـئ در ضـمن گنجانده شود هیچ اشکالی ندارد بلکه فائده هم دارد و فائده اش صحت حمل است.

۱- (۴) ۱. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۷۰.

اشکال پنجم اشکال بعدی محقق نائینی

۵. اشکال دوم محقق نائینی که می فرماید: اگر ما قائل به ترکب بشویم مستلزم این خواهد شد که یک قضیه ی دارای نسبت تصدیقیه که واقعش این است که یک نسبت داده باشد اما پس از قول به ترکب مشتق لازم می آید که دارای دو نسبت بشود. «زید کاتب» که یک قضیه است و یک نسبت دارد اگر «کاتب» را مرکب در نظر بگیریم پس یک قضیه دارای دو دو نسبت است: یک نسبت زید به کاتب و دو نسبت شیٔ به کتابت و این خلف است. سید الاستاد می فرماید: این اشکال وارد نیست. برای اینکه اشتباه شده است بین نسبت تامه و نسبت ناقصه. در یک جمله دو تا نسبت تامه نمی گنجد اما یکی نسبت تامه باشد و نسبت دیگری ناقصه باشد، هیچ ایرادی ندارد. مثل اینکه بگوییم «جاءَ غلامُ زیدٍ» که نسبت فعل به فاعل نسبت تامه است و نسبت غلام به زید نسبت ناقصه است و این ایرادی ندارد. اینجا هم که در «زید کاتب» که می گوییم «کاتب» مرکب است که مشتق هست و دارای ترکب، نسبتش ناقصه است. نسبت زید به کاتب نسبت تامه است و نسبت «شیٔ له الکتابه» نسبت ناقصه است. بنابراین دو تا نسبت اگر یکی تامه بود و دیگری ناقصه بود هیچ ایرادی نخواهد داشت. ۶. محقق خراسانی می فرماید: اگر مشتق مرکب باشد، مستلزم تکرار در موصوف می شود به این معنا که می گوییم «زید کاتب» که «کاتب» مرکب است یعنی یک موصوف دیگری هم دارد پس یک موصوف زید لفظی است و یک موصوف هم زید ضمنی است که در ضمن معنای مشتق آمده است. موصوف مکرر می شود و این هم خلف است. پس باید بگوییم مشتق مرکب نیست و بسیط است.

ص: ۴۷۶

اما جواب سید الخویی از اشکال ششم محقق خراسانی

این اشکال را هم جوابی داده اند که خیلی ظریف و کامل و آن اینکه مقصود از شئ، «شئ له الکتابه» مصداق نبود تا تکرر موصوف به میان بیاید بلکه گفتیم منظور از شئ مفهوم شئ است و مفهوم فی غایه الابهام است و موصوف نیست و یک ماهیت مبهمه است لذا اگر بگویید «زید شئ له الکتابه» هیچ تکرری در موصوف به وجود نمی آید برای اینکه زید چیزی است و شئ به عنوان یک مفهوم مبهم چیز دیگر و تکرر در موصوف وجود ندارد.

تحقیق این است که مشتق مرکب است

بنابراین پس از رفع این اشکالات تحقیق این است که مفهوم مشتق مرکب است و بهترین شاهد وجدان است که تجزیه می شود و مشتق به قول فلاسفه قدیم عنصر فرد و جزء لا یتجزا نیست.

ادله بساطت مشتق ۹۱/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

ادله بساطت مشتق

بعد از که ادله دال بر ترکب مشتق را بیان کردیم و نقض و ابرامی که در آن مورد وجود داشت بحث کردیم، بحث ادله دال بر بساطت مشتق را بحث کنیم. مدعا این است که مشتق بسیط است و لفظ «کاتب» به عنوان یک لفظ مشتق ترکب ندارد و دارای اجزاء نیست و حقیقتی است دارای یک هویت متفرد. اما ادله دال بر این مدعا: به طور کلی آنچه از فرمایش محقق خراسانی و از ضمن بیانات سید الاستاد استفاده می شود، به این شرح است:

۱.عدم تکرر در موصوف

ص: ۴۷۷

دلیل اول برای بساطت مشتق عدم تکرر در موصوف است. به این معنا که در ادب و بلاغت تکرر وصف برای موصوف واحد جایز است که مثلا بگوییم«زید عالم عادل زاهد» اما تکرر موصوف برای وصف واحد جائز نیست که یک وصف باشد نه کلی برای چند موصوف در یک جمله ادب و بلاغت نمی پذیرد که بگوییم «زید عمرو بشر متکلم الان» و قصد ما هم از وصف یک وصف باشد و متکلم مفهومی نباشد و متکلم مصداقی باشد که یک متکلم در یک «آن» سه نفر نمی تواند باشد. بنابراین اگر بگویید که مشتق مرکب است مستلزم این است که بگوییم «زید زید کاتب» که تکرر وصف می شود که یک زید که موضوع است و یک زید هم که در ضمن محمول است و تکرر وصف می آید. از آنجا که تکرر وصف درست نیست، این هدف را به دست می آوریم که مشتق بسیط است و مرکب نیست تا موصوفی داشته باشد و موصوف تکرار بشود.

۲. ظهور وضعی

۲. ظهور وضعی. هر لفظ وضعی دارد و هر هیئت وضع خاصی دارد. در بحث مشتق هیئت فاعل مثل کاتب وضعی دارد که از آن تعبیر می کنیم به ظهور وضعی. ظهور وضعی یک مشتق فقط یک وصف است و مثلا «کاتب» یک وصف است و یک چیز است. مثلاـ اسماء، ذات است و اوصاف، صفات است که زید یک ذات است و کاتب یک صفت است، بنابراین وضع شده است این لفظ مشتق به عنوان یک صفت و بیشتر از یک صفت نیست. از آنجا که اتصاف که به عمل بیاید و به آن بگوییم «زید کاتب» انس ذهنی ما یک اشتباه در تلقی می شود که فکر می کنیم که «کاتب» شخصی را در ضمن دارد. «کاتب» وقتی که محمول بشود، موضوع دارد که «زید کاتب» بشود اما کاتب که تنها هست بدون حمل، یک وصف است و این ظهور وضعی است. اما اگر شما بگویید که با تامل عقلی تجزیه می شود و همین کاتب با دقت عقلی «من له الکتابه» هست و دو جزء پیدا کرد و مرکب شد، جوابش این است که ما در دلالت لفظ بحث می کنیم. دلالت لفظ از مسیر ظهورات به دست می آید و دلالت لفظ که منشأش وضع یا استعمال هست، با تامل عقلی کاری ندارد و الا محقق خراسانی می فرماید کلمه حجر و شجر کسی در بساطت حجر و شجر شک ندارد و این بساطت هم از ظهور استفاده می شود. همین حجر و شجری که در بساطتش شکی نیست اگر تامل کنیم می شود «شیئ له الحجریه» و «شیئ له الشجریه». این تامل عقلی را در وادی الفاظ و دلالت لفظیه و ظهورات وضعیه راهی نیست. بنابراین ما از ظهور وضعی استفاده می کنیم که مشتق وضع شده است برای معنای بسیط و به عبارت دیگر معنای مشتق بسیط است نه مرکب.

ص: ۴۷۸

۳. عدم فرق بین مبدأ و خود مشتق از حیف مفهوم

۳. عدم فرق بین مبدأ و مشتق از حیث مفهوم. همان طوری که مبدأ که کتابت است که مفهوم بسیطی است و هیچ گونه ترکب در مفهوم کتابت راه ندارد وجدانا و کسی هم ادعا نکرده است و اگر ادعای ترکب بشود خلف و خلاف واقع است. می گوییم مشتق همان مبدأ است و فرقی نمی کند و فرقش فقط به لحاظ است. لحاظ خارج از حدود مفهوم است و لحاظ معنا جزء معنا نیست. لحاظ خصوصیت و لحاظ شرط و لحاظ اشتراط خارج از اصل مفهوم است. اصل مفهوم مشتق و مبدأ یک صفت است اما مبدأ لحاظ شده است بشرط لا و مشتق لحاظ شده است لا بشرط. بشرط لا یعنی بشرط عدم حمل که حمل بر موضوعی نشود و مشتق حمل شده است لا بشرط یعنی می تواند حمل بشود و می تواند حمل نشود و فرق این دو فقط بوسیله لحاظ است.

اشکال صاحب فصول و جواب محقق خراسانی

اشکالی را صاحب فصول دارند که می فرمایند: لحاظ در جهت حمل و عدم حمل نمی تواند موثر باشد بلکه بین مبدأ و مشتق یک فرقهایی ماهوی باید در کار باشد. لذا اگر ما مشتق را بشرط لا لحاظ کنیم چون لحاظ مانعی ندارد و هر موقع لحاظ ممکن است اما اثر نمی کند و مشتق حملش را دارد چه بشرط لا لحاظ کنیم یا لا بشرط پس یک واقعیت دیگری است و آن طبق واقعش هست. بنابراین فرق مشتق و مبدأ باید یک فرق واقعی باشد. در ادامه صاحب فصول می فرماید: و در ملاحظات می بینیم که لحاظ قید و عدم لحاظ قید یک امر متداولی است در ادب و بلاغت که با لحاظ بشرط لا و لا بشرط تطبیق نمی کند. مثلا- ما اگر به شرط شئ اگر چیزی را لحاظ کنیم می گوییم «اعتق رقبه مؤمنه» که قید می آورد که غیر از رقبه مؤمنه خارج می شود از قلمرو امر. اما اگر لا بشرط لحاظ کنیم و بگوییم «اعتق رقبه» که رقبه مومنه و غیر مومنه را شامل می شود که تابع لحاظ است. اما مشتق اینچنین نیست و کاتب یک خصوصیتی دارد که قابل حمل است چه لحاظ کنید یا لحاظ نکنید و به لحاظ خضوع نمی کند پس کشف می کنیم که حقیقت مشتق فرق دارد با مبدأ. این اشکال را محقق خراسانی جواب می دهد که لحاظ فرق می کند، لحاظ خارج از مفهوم و لحاظ دخیل در مفهوم. در مشتق لحاظ دخیل در مفهوم است و مقوم مفهوم است. مفهوم مشتق از مقوماتش لا بشرطیت است. این لا بشرط مقوم مفهوم و لحاظی است که در اصل مفهوم دخیل است. لذا اگر لحاظ خارج از مفهوم بیاورید و با جعل اضافه کنید تاثیرگذار نیست. و در «اعتق رقبه» لحاظ خارج از مفهوم است و تاثیر گذار است و مفهوم لحاظ خاصی ندارد. در نتیجه مبدأ و مشتق دو وصفی هستند که یکی لحاظ شده است از حیث مفهوم بشرط لا و دیگری لحاظ شده است لا بشرط. لحاظی که توسط واضع در نظر گرفته شده است، اصل معنا را تغییر نمی دهد که اصل معنا همان وصف است و یک جزء و یک حقیقت و ترکبی نیست.

نقد و بررسی ادله بساطت

اما نقد و بررسی ادله دال بر بساطت:

اما نقد دلیل اول

درباره دلیل اول که عبارت بود از عدم تکرر موصوف همان طوری که قبلا اشاره کردیم سید الاستاد فرمودند که مفهوم شئ هست نه مصداق شئ. «زید شئ له الکتابه» تکرار موصوف نیست و زید چیزی است و شئ به عنوان ماهیت مبهمه چیز دیگری است که کلام خوبی بود. اما تحقیق در جواب این است که در فرض ترکب دو جزئی که «من له الکتابه» باشد دارای یک نسبت ناقصه است و هر دو جزء مرکبا صفت واحده می شود و نیاز به این نداریم که قائل بشویم که «شئ له الکتابه» شئ مبهم است و تکرار نیست بلکه دو جزء اصلا با داشتن نسبت ناقصه مجموعا می شود یک صفت و موصوفی در ضمن ترکب نیست. برای اینکه در ادبیات خوانده ایم که صله و موصول مرکبا می شود صفت. این کاتب کسی که دارای کتابت هست در حقیقت یک صله و موصولی است مثل «الله الذی خلقکم ثم رزقکم» (۱) که صله و موصول می شود خبر یا صفت و مرکبا یک صفت و دارای نسبت ناقصه و نیاز به این نداریم که شئ را مفهوم بگیریم از آن طریقی که سید الاستاد مشی کردند بلکه مشتق به عنوان یک ماهیت مرکب دارای دو جزء و در حقیقت یک ترکبی است از قبیل صله و موصول که مرکبا صفت واحده برای موصوف واحد که همان زید باشد در مثال. بنابراین این تکرر موصوف دلیلی که برای بساطت گفته شده بود و اشکالی برای ترکب اعلام می شد قابل التزام نیست.

ص: ۴۸۰

۱- (۱) ۱. سوره زمر ، آیه ۴۰.

نقد دلیل دوم

اما دلیل دوم که ظهور وضعیه بود. بعد از که شما گفتید که ظهور وضعی است و برای ما همین ظهور عرفی کافی است، گفته می شود که ترکب با انحلال است و خارج از قلمرو بحث الفاظ

کلام امام خمینی

چنانچه امام خمینی (۱) می فرماید: الترّکّبُ انحلالیٌّ. انحلال تامل عقل است و یک هیئت مشتق که عبارت است از کاتب، منحل می کنیم به عنوان و معنون که عنوان خود مشتق و صفت و معنون «من له الکتابه» هست. پس با انحلال است و ترکب از ظهور استفاده نمی شود. فرمایش ایشان با این تعبیر کوتاه به نحوی تاییدی است برای رأی محقق خراسانی.

کلام محقق اصفهانی

اما صاحبنظران این مسلک را مورد انتقاد قرار می دهند، محقق اصفهانی (۲) می فرماید: بحث ما در جهت اثبات بساطت حقیقیه است برای مشتق نه بساطت عرفیه. می فرماید: در بساطت عرفیه که اشکالی وجود ندارد که عرف بسیط می بیند و عرف دید تسامحی دارد و حقایق را به دقت دنبال نمی کند. ما دید عرف را ملاک و معیار قرار نمی دهیم و الا اشکالی وجود ندارد که در استعمالات عرفی، مشتق معنای بسیط بدهد. ما باید بساطت حقیقیه را ثابت کنیم و الا از اطلاق بساطت عرفیه به دست می آید و نیاز به استدلال نداریم.

۱- (۲) ۲. مناهج الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۲۱.

۲- (۳) ۳. نهایه الدرایه ، جلد ۱ ، صفحه ۱۵۰.

کلام سید الخویی

و همین طور سید الاستاد (۱) می فرماید: محل بحث ما مباحث معقولی است. منشا این بحث از شرح مطالع آمد و استکاک آراء بین شیخ الرئیس و فارابی بود پس بحث بحث معقول است و خواستگاه و ماهیت و استدلالات و برهانها عقلی است و بحث وضعی نداریم و در بحث لغوی که نیاز به برهان عقلی نیست. بنابراین اینجا جایی برای ظهور عرفی نداریم و ماهیت بحث ما از سنخ معقولات است لذا باید بساطت و ترکب با تامل عقلی مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین دلیل دوم هم به اثبات نرسید.

سوال و جواب: در اصول مسائل عقلیات دارد و عقلایی دارد و بلاغی دارد و فلسفی دارد که اینها را پوشش اصول می دهد. ما در اصول بحث های عقلی و عقلایی داریم منتها جهت اصولی می دهیم. اینگونه نیست که در اصول اصلا از معقول بحثی نکنیم حتی در اصول نظر می دهیم که آن مسائل عقلی که در فلسفه گفته شده است در اصول نقد می کنیم و کم و زیاد می کنیم لذا محقق خراسانی موارد زیادی را خلاف مشهور معقول بیان می کند.

اما دلیل سوم

دلیل سوم که عدم فرق بین مبدأ و مشتق به عنوان فرق ماهوی بلکه فرق، فرق لحاظی است.گفته می شود مشتق و مبدأ در این حد نیست که شما می گویید که فقط فرقش در اثر لحاظ باشد بلکه هر کدام وضع جدا و ترکیب جدا و هیئت جدا لذا در فلسفه مشهور این است که مبدأ عرض است و مشتق عرضی است. عرض در برابر جوهر است و عرضی در برابر ذاتی است و هر کدام بار معنای جدایی دارد. لذا اگر فرق فقط لحاظ بود احتمال حمل وجود داشت و می توانستید بگویید «الکاتب کتابه» که یک لحاظ تخلف می شد مشکلی ندارد در حالی که این حمل درست نیست. و فرقی که شما اعلام می کنید که فرق بین مبدأ و مشتق از جهت لحاظ هست، اشتباه در تطبیق است. سید الاستاد می فرماید که آن فرق، فرق بین مصدر و اسم مصدر است نه فرق بین مبدأ و مشتق. مبدأ و مشتق فرق ماهوی و اساسی دارد. فرق بین عرض و عرضی یک فرق واضحی است که نمی شود یکی را جای دیگری گذاشت. و اگر در اصطلاح گفته شود که عرض و عرضی یکی است کذب است. بنابراین دلیل سوم هم به اثبات نرسید. اما تحقیق و جمع بندی ان شاء الله جلسه آینده.

ص: ۴۸۲

۱- (۴) ۴. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۱۹.

جمع بندی و تحقیق در ترکب و بساطت مشتق ۹۱/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

جمع بندی و تحقیق در ترکب و بساطت مشتق

جمع بندی و تحقیق درباره ترکب و بساطت مشتق.گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه امور شش گانه ای را در ارتباط با بحث مشتق مطرح می کند که در این شش امر به طور کل با صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه اختلاف نظر دارند.

ما حصل بحث

امر اول از این امور گفته شـد که مربوط است به بحث بساطت و ترکب مشـتق که این بحث را بیان کردیم و ماحصل بحث در مرحله جمع بندی این می شود که اکثریت صاحبنظران اصول قدس الله اسـرارهم بر این هسـتند که مشـتق مرکب است و محقق خراسانی مسئله را در هاله تردیـد حفظ می کنـد و می فرمایـد: مشـتق در مرحله تصور بسیط می نماید و در مرحله تامل عقلی مرکب. بعد می فرماید: مرحله تصور ملاک است نه مرحله تامل عقلی.

تحقیق این است که سطحی نگری و تعمق دو قسم است

امـا تحقیق این است که سـطحی نگری و تعمق به دو قسم است: قسم اول عبارت است از ظهور و تامل عقل که در حقیقت می شـود درک عقلا‌یی و درک عقلی که درک عقلا‌یی ظهـور است و درک عقلی تامـل عقـل است. مثـال همـان بود که محقق خراسانی فرمود که حجر و شـجر در ظهور عقلایی اش شـئ واحـدی است و در تامل عقلی می شود شـئ له الحجریه و شـئ له الشـجریه. یـا انسـان در مرحله اول و ظهور و درک عقلا‌یی، یـک لفـظ است و یک معنا دارد اما با تامل عقل می شود «حیوان نـاطق» که تجزیه می شود به دو جزء حیوانیت و نـاطقیت امـا به توسـط تجزیه عقـل. قسم دوم از سـطحی نگری و تامـل عبارت است از دیـد تسـامحی و توجه: به طور طبیعی انسـان به الفـاظ و معانی که نگاه می کنـد یا نگاهش یک نگاه تسامحی است و بسیار ابتـدایی و یا اینکه به آن شـئ توجه می کنـد که این دو نگاه در حقیقت عبارت است از تصور و تصـدیق. نگاه ابتـدایی تصور است به اصطلاح عوام یک صورت گیری و عکاسی است اما پس از آنکه توجه کند اموری را تصدیق می کند که می گویـد معنـا نسـبتی دارد و نسـبت را مورد توجه قرار می دهـد که مثال معروف و مشـهور قسم اول که عبارت بود از عقلایی و عقلی این است که کسی دو مفهوم متباین را ببیند و در ابتداء این مقدار برداشت می کند از ظهور تباین که این دو معنا غیریت دارد که عمـاء و بصـر در نگرش ابتـدایی و مرحله ظهور اعلام می دارد که عماء غیر از بصـر است و بصـر غیر از عماء است اما اگر در مرحله تامل بیاییـد می گوییـد عماء و بصـر مضافا بر غیریت، تقابل عـدم و ملکه است. اما قسم دوم از سـطحی نگری و تامل این بود که توجه و تصور بشود مثل مفهوم شـرط که در قضیه شرطیه یک جمله هست که فعل شرط هست و جزای شرط «ان جائک زیـد فاکرمه» که این مرحله تصور است اما اگر توجه کنید می بینید که این جمله مفهوم دارد یعنی اگر نیامد، اکرام نکنید. این قسم دوم که عبارت بود از تصور و توجه، توجه خود یک نوع ظهور به میان می آید منتها ظهور درجه دو.

ظهور دو قسم است

ظهور دو قسم است: ظهور درجه اول که لفظ در منطقه مـدلول دلالت می کند که همان معنای مطابقی و تضـمنی را شامل می شود. ظهور درجه دو دلالـت لفـظ در لوازم است و می شود دلالـت التزامی. بعـد از این در مرحله تطبیق «کاتب» به عنوان یک لفـظ مشـتق از کـدام قسم است، آیـا از قسم اول که درک عقلا‌یی و عقلی بود یـا از قسم دوم که تصور و توجه بود؟ بی هیچ تردید می بینیم که یک کاتب هست و یک لفظ حجر هست، آنکه محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرمود که حجر با این بسـاطت عنـد التامـل مرکب است، این مثـال مربوط می شود به ادراک عقلا‌یی و عقلی که ادراک عقلایی حجر که ظهور است و معنایش بسیط است و ادراک عقلی متعلق به حجر که با تامل عقل است و شئ له الحجریه می شود.

تطبیق مطالب گذشته با ما نحن فیه

بنـابراین ایـن قسم از بحث مـا بیرون است برای اینکه دقت عقـل مطرح می شـود. مـا در اصـول و در بحث الفـاظ از دقت عقل کمک نمی گیریم. اما قسم دوم که تصور و توجه بود، درست تطبیق می کند به مثال که «کاتب» باشد. کاتب در مرحله تصور بسـیط است و در مرحله تـوجه مرکب است. بنـابراین این قسم دوم دقت عقلی نیست بلکه مرحله تصـدیق است و مرحله تـوجه است و بیرون آمدن از غفلت است. این توجه در بحث الفاظ و درک معانی لازم است و الا می شود غافل. پس با اندک توجه اگر ترکب به دست آمـد به عبـارت دیگر تعمق عقلی به معنـای کلمه نیست بلکه یـک تصـدیق متعـارفی است و یک توجه به الفاظ و معانی است. بنابراین مسـئله ترکب مشتق از قسم دوم یعنی تصور و توجه است. با توجه که فقط یک عملیات تصدیقی هست، ترکب روشن می شود.

نتیجه مشتق مرکب است که اکثرا قائل به این هستند خصوصا سید الخویی

پس از این که به این نتیجه رسیدیم که مشتق مرکب است چنانچه اکثریت هم رأیشان مخصوصا سید الاستاد بر این است،

ثمره بحث ترکب یا بساطت مشتق

این بحث پیش می آید که ثمره بحث چیست؟

تلقی معروف و غلط ثمره علمی و عملی

در ثمره بحث شنیده اید که می گویند این بحث ثمره عملی دارد یا می گویند این ثمره علمی دارد و ثمره عملی ندارد، این هم جزء تلقی های غیر واقعی است که می گویند اگر ثمره عملی نداشت و ثمره علمی تنها داشت فائده ندارد غافل از اینکه آنچه ما را کمک می کند علم است و ثمره علمی بالاتر از ثمره عملی نباشد، کمتر نیست برای اینکه از علم می رسیم به عمل و از مبانی می رسیم به استنباط. ثمره علمی دارد و مبانی علمی را تنظیم و اصلاح می کند. این تلقی معروف غلطی است که تا می گویند ثمره علمی است بحث فائده ندارد. اما درست این است که بحث باید ثمره داشته باشد و ثمره علمی باشد یا عملی.

اما ثمره علمی

درباره این بحث، ثمره علمی که روشن است که بحث از اینکه مشتق مرکب است یا بسیط برای این است که ما در استعمالات و در خطابات بتوانیم کلمات و جملات را تنظیم کنیم و درست بتوانیم از کلمات معانی برداشت کنیم و در بافت جمله دخیل است و در مدلول جمله نقش دارد و در تراکیب نتیجه دارد پس ثمره علمی معلوم است.

ص: ۴۸۵

و اما ثمره عملی

امـا ثمره عملی محقق نائینی (۱) می فرمایـد: ثمره عملی بحث بسـاطت مشـتق، مفهوم وصف است. می بینیم ما در اسـتعمالات جمله هـای مشـابهی داریم مثلاـ می گـوییم «اکرم زیـد العـادل» و می گوییم «اکرم العـادل». در اصول گفته بودیم که فرق بین مفهـوم وصـف و مفهوم لقب آن است که اگر وصف معتمـد به موصوف نبود می شود لقب مثـل «اکرم العـادل» و لقب مفهوم ندارد بالاتفاق. چون سالبه منتفی به انتفاء موضوع می شود چون عادل نبود دسـتور نداریم. اما اگر «اکرم زید العادل» بود جمله می شود وصـفیه و بحث مفهوم پیش می آیـد. تقریبا کلام معروفی است درباره وصف که گفته می شود مفهوم دارد اما محقق خراسـانی و سـید الاسـتاد می گوینـد وصف، مفهوم نـدارد. کسـانی قـائلین به مفهوم وصف هسـتند که در «اکرم زیـد العـادل» مفهومش این می شود که اگر عادل نبود، اکرام نکنید و نهی است و مفهوم یعنی صدور دسـتور. بنابراین می گوییم اگر مشـتق را ثابت کردیم که مرکب هست، زمینه برای مفهوم وصف آماده می شود چون موصوف و معتمد دارد. گفته بودیم وصف بلا اعتمـاد لقب است و وصف مع الاعتمـاد جمله وصـفیه است. بنـابراین اگر مرکب بود معتمـد در کار هست و معیار برای مفهوم وصـف آمـاده می شود. مفهوم وصف اگر ثـابت شـد، از مسائـل اصولیه ای است که کـبرای قیـاس قرار می گیرد. اینجـا جمله وصفیه است و مفهومش دلالتی دارد و حکم دارد. مفهوم که حکم کلی داشت، مسئله اصولیه است.

۱- (۱) ۱. فوائد الاصول ، جلد ۲ ، صفحه ۵۰۱.

امر دوم فرق بین مشتق و مبدأ

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در امر دوم از امور ششگانه فرق بین مشتق و مبدأ می فرماید: مشتق و مبدأ هرچند وضع و معنا فرق آنچنانی ندارد ولی فرق از جهت لحاظ است. کاتب و کتابت از لحاظ معنا اختلاف آنچنانی ندارد که هر دو نوشتار است اما فرقشان لحاظی است، به لحاظ لا بشرط می شود مشتق و به لحاظ بشرط لا می شود مبدأ. شرط لا یعنی شرط عدم حمل و لا بشرط یعنی هم حمل می شود و هم عدم حمل. بعد می فرماید: فرق بین مشتق و مبدأ مثل فرق بین ماده و جنس و صورت و فصل است. ماده و جنس یک نقش دارند که ما به الاشتراک هستند. ما به الاشتراک صورت های متعدد ماده واحده است مثل ماده شجر که ما به الاشتراک برای صورت های مختلف شجری است مثل نخل و چنار و الی اخر. جنس هم ما به الاشتراک برای انواع مختلف است که جنس نامی یا حیوان برای نوع انسان و فرس و غنم. همین طور که صورت ما به الامتیاز است در قلمرو ماده (مثلا نخل یک صورت متمایز را می کند نسبت به این ماده شجریه) و فصل ما به الامتیاز نوع است نسبت به جنس مشترک و از قلمرو جنس مشترک یک نوع را با امتیاز مشخص می کند (مثل انسان نسبت به حیوان). این صورت و ماده فصل و جنس است منتها اگر شئ یعنی مفهوم ما به الاشتراک بشرط لا لحاظ بشود ماده است و اگر همین مفهوم ما به الاشتراک لا بشرط لحاظ بشود جنس است. اگر مفهوم ما به الامتیاز بشرط لا لحاظ بشود صورت است و همین مفهوم ما به الامتیاز اگر لا بشرط لحاظ بشود فصل است. بنابراین فرق بین مبدأ و مشتق از همین باب است.

ص: ۴۸۷

امر سوم ملاک حمل چیست؟

بعد از این امر سوم را بیان می کند که ملاک حمل است. ملاک حمل چیست؟

ملاک حمل اتحاد وجودی است

می فرماید: ملاک حمل فقط اتحاد وجودی است ولی طبیعتا می طلبد که تغایر مفهومی باشد چون اگر اتحاد وجودی بود و اتحاد مفهومی بود، حمل شئ بر نفس شئ می شود. در صورتی که تغایر مفهومی است حقیقتا دو مفهوم با هم تغایر داشته باشند، این حمل متعارف است و شیوع و سریان دارد و فراگیری دارد و این هم عبارت است از حمل شایع صناعی مثل «زید انسان» که دو مفهوم متغایر است و اتحاد وجودی دارد و اتحاد وجودی کافی است. اما اگر اتحاد وجودی باشد و تغایر اعتباری، باز هم حمل ممکن است ولی این حمل می شود حمل اولی ذاتی مثل «الانسان حیوان ناطق» که انسان با حیوان ناطق وحدت مفهومی و وحدت وجودی است اما تغایر اعتباری است. چون تغایر مفهوم با اجمال و تفصیل می شود تغایر اعتباری، بنابراین حمل شئ بر نفس شئ نیست و حمل درست است منتها چون وحدت مفهوم حقیقتا اینجا وجود دارد و تغایر فقط اعتباری است و محمول از ذاتیات موضوع هست، این حمل را حمل اولی و ذاتی می گوییم. این کل مطلب است که در منطق و فلسفه آمده و محقق خراسانی این را ملاک و معیار قرار داده که حمل همین است و ملاک هم همین است.

صاحب فصول قسم سومی از حمل را ذکر می کند

اما صاحب فصول قسم سومی را اعلام می دارد، می فرماید: مبدأ و مشتق فرقشان فرق لحاظی نیست که به وسیله لحاظ بشرط لا بشود مبدأ و به لحاظ لا بشرط بشود مشتق. چون اگر عکس کنیم نتیجه نمی دهد که مبدأ را بگوییم لا بشرط و قابل حمل نیست و مشتق را بگوییم بشرط لا باز هم قابل حمل است و لحاظ اثر ندارد بلکه در حمل مشتق ما یک تصرفی می کنیم چون مفهوم دو تاست. «زید کاتب» دو مفهومی است که یکی جوهر است و دیگری عرض که زید جوهر است و کاتب عرض. در اینجا باید تصرف کنیم و در مرحله ذات که زید باشد، اعتبار می کنیم ذات را همراه با وصف یا همراه با مشتق و پس از آن حمل می کنیم اعتبارا که زید کاتب هست که با کاتب در خارج اتحاد وجودی پیدا کند. محقق خراسانی می فرماید: بنا بر مسلک صاحب فصول حمل سه تا شد که همان دو قسم حمل و بر عکس قسم اول، قسم سوم شکل گرفت. قسم اول صورتش این بود که تغایر اعتباری که عکس آن می شود قسم سوم وحدت اعتباری است مثل اینکه بگوییم «زید حجر» که زید در مرحله موضوع یک وحدت اعتباری برایش اعتبار می کنیم مثلا اعتبار می کنیم حجریت برای زید به دلیل سر سخت بودن و مقاوم که در مرحله موضوع اعتبار می کنیم و «زید حجر» آنگاه که اتحاد اعتباری آمد، حمل می شود احد المتباینین بر دیگری و حجر حمل می شود بر زید. قسم سوم که عبارت است از اعتبار اتحاد بین موضوع و محمول متباین تا این اعتبار اتحاد زمینه بشود برای صحت حمل. لذا «زید کاتب» از همین قسم سوم است که زید با کاتب که جوهر و عرض و متباین هستند، در مرحله موضوع برای این دو تا مفهوم متباین اتحاد اعتبار می شود، آنگاه کاتب برایش حمل می شود و در خارج می شود متحد الوجود و اتحاد وجودی بین موضوع و محمول محقق می شود. للکلام تتمه ان شاء الله جلسه آینده.

تحقیق تکمیلی در ملاک حمل ۹۱/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق تکمیلی در ملاک حمل

تحقیقی تکمیلی درباره ملاک حمل.

حمل دو قسم شد

گفته شد که مشهور در فلسفه و منطق این است که ملاک حمل، اتحاد در وجود و تغایر در مفهوم است. از آنجا حمل دو قسم می شود: اولی و ذاتی و حمل شایع و صناعی. اما صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه در ضمن بحث از ملاک مشتق فرموده اند که در حمل مشتق بر ذات نیاز داریم به اعتبار اتحاد. حملی است که ملاکش اتحاد اعتباری است و تغایر حقیقی که مثالش را گفتیم «زید حجر» که یک اتحادی را اعتبار می کنیم بین دو مفهومی که تغایرش حقیقی است. ذات و مبدأ هم همین طور است که تغایر حقیقی است و اتحاد اعتباری است.

اشکالاتی که به رأی صاحب فصول وارد شده است

محقق خراسانی فرمودند که این توجیه از صاحب فصول مستلزم این می شود که حمل سه قسم بشود در حالی که به اتفاق فلاسفه و اهل منطق حمل دو قسم است و ثانیا این حمل سوم یعنی اتحاد اعتباری و تغایر حقیقی لازمه اش این می شود که جزء بر کل حمل بشود. مثلا زید را که موضوع هست اعتبار می کنید که زیدی است اعتباراً شجر از باب اینکه قد بلندی دارد، پس موضوع که اعتبار شد، دو جزء دارد که ذات هست و اتصاف به صفت و بعد مشتق را که حمل کردید می شود حمل جزء بر کل (مشتق جزء هست و محمولی است که دارای یک جزء هست و موضوع را که اتحاد اعتباری در نظر گرفتید دارای دو جزء می شود) و حمل جزء بر کل خلاف معایير ادبی و بلاغی است و خلاف واقع است. مثلاً ما بگوییم «الصلاه تکبیره الاحرام» که جزء را بر کل حمل کنیم. بله حمل کل بر جزء با عنایتی درست است اما حمل جزء بر کل به هیچ وجه درست نیست و می شود غلط. اشکال سوم (که در کفایه الاصول اشکال دوم است) در ترکب ما آنچه دیده ایم نسبت به محمول صورت می گیرد. محمول متعدد برای موضوع واحد که این یک واقعیت در ادب و بلاغت است مثل «زید عالم عادل فاضل» اما ترکب در موصوف که صفت واحد باشد نیاز به عنایت دارد و یا از اغلاط می شود. شما در این تصویری که داشتید که ذات را اعتبار می کردید که متحد با مبدأ باشد که زید را می گفتید اعتبار می کنید که با شجر یک نوع اتحادی دارد، در ناحیه موضوع ترکب به وجود آورده اید و این خلاف واقع است. استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه در کتاب شرح کفایه مخطوط ایشان می فرماید: این جواب ظاهرش مصادره است و تحقیقی نیست. مصادرتاً ادعاء می شود که در ناحیه موضوع ترکب درست نیست چون شما می گویید ترکب در ناحیه موضوع درست نیست و دلیل ارائه نکردید مگر اینکه بگویید که این سبک و سیاق مورد اتفاق ارباب فن هست که پس از آن بگویید دلیل هم داریم که ترکب در ناحیه موضوع درست نیست بوسیله اتفاقی که صاحبنظران دارند که اتفاق بشود دلیل و از مصادره بیرون برود.

ص: ۴۸۹

اما تحقیق در جواب محقق خراسانی این است که که دو قسم است

اما تحقیق این است که جواب محقق خراسانی دو قسمت دارد: یک قسمت ظاهر و یک قسمت مختفی. قسمت اول را گفته است که در موضوع ترکب درست نیست و قسمت دوم آن از مختفیات کفایه است و آن این است که ترکب وجدانا در ناحیه مشتق است و خود مشتق را بحث کردیم که ذات هست و مبدأ (من له الکتابه). بحث و تحقیق کافی به عمل آمد که مشتق که محمول است، یک واقعیتی است مرکب از ذات و مبدأ پس بیان صاحب فصول خلف است یعنی خلاف واقع است. شما در جانب موضوع ترکب اخذ کردید که زید خواستید یک وصفی برایش بیاورید و با اعتبار ترکیب درست کنید که در واقع مشتق خودش ترکب دارد پس جوابی است کامل و درست.

نتیجه بحث این شد که ما دو تا حمل داریم اولی و ذاتی و شایع و صناعی و قسم سومی نداریم

بعد از این به نتیجه رسیدیم که حمل فقط دو تاست: اولی و ذاتی و شایع صناعی و قسم سوم که ملاک حمل تغایر حقیقی و اتحاد اعتباری باشد، نداریم.

سید الاستاد می فرماید: فرمایش محقق خراسانی که مبدأ و مشتق ندارد این قابل التزام نیست

سید الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: محقق خراسانی شرحی که دادند نسبت به حمل دو مرحله دارد: مرحله اول فرق بین لاـ بشرط و بشرط لاـ در مثال صورت و فصل و ماده و جنس. ایشان توضیح می دهد در صورت و ماده مثلا لحاظ بشرط لا در ماده و لحاظ لا بشرط در صورت و یا بگوییم صورت و فصل که لحاظ بشرط لا در صورت و لحاظ لا بشرط در فصل که قابل حمل هست از این جهت است که صورت و فصل هر دو ممیز هستند. اگر جهت ممیزیت لحاظ بشود می شود صورت و اگر جهت واقع مایز لحاظ بشود می شود فصل و لاـ بشرط. جنس و ماده هم همینطور است که ماده اگر جهت اشتراکیت لحاظ بشود می شود بشرط لا و ماده و اگر جهت واقع یک شئ مادی بما هو شئ مادی فی الخارج لحاظ بشود لا بشرط است و قابل حمل. بعد فرمودند: فرق بین صورت و فصل و ماده و جنس از باب بشرط لا و لا بشرط کاملا صحیح است اما مبدأ و مشتق از قبیل جنس و فصل نیست و از قبیل ماده و صورت نیست و حقیقت دیگری است بلکه بین مبدأ و مشتق تغایر ذاتی است (ایشان تغایر ذاتی به کار می برد ولی حقیقتش تغایر حقیقی است و در اصطلاح دقیق فلسفی تغایر ذاتی درست نیست چون ذاتیاتی نیست و تغایر ذاتی منظور تغایر حقیقی است) می فرماید: بین مبدأ و مشتق تغایر حقیقی است و مبدأ کتابت است و مشتق کاتب است. کتابت وصف است و کاتب من له الوصف است و ذاتی است که اتصاف دارد، بنابراین بین این دو تا تغایر حقیقی است نه اینکه تغایر حقیقت نداشته باشد و از یک حقیقت باشند و تغایرشان فقط به واسطه لحاظ باشد و بشرط لا و لا بشرط. بعد از این، این نتیجه را می گیرند که آن مطلبی که محقق خراسانی تصریح می کند که مبدأ و مشتق مفهوما فرق ندارد و فقط فرق به لحاظ است، این مطلب قابل التزام نیست و مبدأ و مشتق بالوجدان فرق دارند.

ص: ۴۹۰

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۳۵ و ۲۳۶.

اما تحقیق در این مطلب این است که محقق خراسانی می داند در شکل و صیاغت مشتق و مبدأ هم فرق دارند

اما تحقیق این است که فرمایش محقق خراسانی امری است اگر به نظر ایشان دقت کنیم معنای وحدت مفهوم بین مشتق و مبدأ را به دست می آوریم. در واقع مبدأ و مشتق یک مرحله مفهوم دارد و یک مرحله شکل و صیاغت دارد. سید الاستاد که اشکال می کند که تغایر وجدانی است، در مرحله صیاغت است و محقق خراسانی اینقدر می داند که کتابت وصف است و کاتب ذات متصف به وصف. فرق بین وصف و موصوف یا وصف قابل حمل که از وجدانیات است. مصدر و اسم فاعل که فرقش از ضروریات است و در این بحثی نیست. این اختلاف و تغایر تغایر در مرحله شکل و صیاغت است. اما محقق خراسانی می فرماید: مبدأ و مشتق از یک جنس و یک مصدر و یک منبع اشتقاق هستند و به عبارت دیگر مصدر اشتقاقشان یکی است. مفهوما به طور کلی مصدر و مشتق برمی گردد به مفهوم کلی کتابت. به عبارت ساده مبدأ و مشتق هم خانواده هستند واین معنای وحدت مفهومی است. وحدت مفهومی را بعد شرح می دهد که کلمه صیاغت را به کار نمی برد و کلمه بشرط لا و لا بشرط را به کار می برد که در حقیقت بشرط لا یعنی صیاغت مصدری و لا بشرط یعنی لحاظ صیاغت و شکل اسم فاعل. به لحاظ ها که فرق می کند آن صیاغت ها در حقیقت لحاظ هاست. لحاظ که یک امر معنوی صرف که نیست، لحاظ همان است که با صیاغت های مختلفی بیاید. این که فرق با لحاظ است و مبدأ یکی است. بنابراین سید الاستاد این گونه وحدت و این گونه تغایر را قطعا قبول دارد. اگر تقریری به عمل بیاید که محقق خراسانی بگوید: سید الخویی منظور از وحدت، وحدت در مفهوم بما هو مفهوم است و منظور از تغایر به وسیله لحاظ همان تغایر شکلی است می گوییم بله. بنابراین در واقع اختلافی وجود ندارد. بعد از این نکته ای اضافه می شود که صاحب فصول که فرمودند که ملاک حمل دو گونه است: ۱. اتحاد حقیقی و تغایر اعتباری. ۲. اتحاد اعتباری و تغایر حقیقی و از این قسم سومی نمی آید و تطبیق می کند به همان کلام فلاسفه و اهل منطق که می شود اتحاد حقیقی و تغایر اعتباری که می شود حمل اولی و اتحاد اعتباری و تغایر حقیقی می شود حمل شایع و تغیّر و تفنّن در عبارت است. مضافا بر این محقق خراسانی آنچه استفاده شد فرمودند که صاحب فصول در ناحیه موضوع ترکب اعلام کرده است که وحدت اعتباری بشود تا حمل درست بشود اما آنچه تحقیق است می بینیم ایشان نسبت به خود مشتق ترکب را اعلام می کند که از اول فرمایش ایشان تا به حال این بود که مشتق مرکب است و ترکب را در مشتق اعلام بکند ترکب در ناحیه محمول. بنابراین این بدنه کلام ایشان بود و اینجا هم که تطبیق کند بدنه و بنیاد را که بهم نمی زند و فقط گفته است که یک اتحاد اعتبار کنیم و آن را در تلقی ابتدایی به موضوع برده اند که به مشکل روبرو شده است اما حقیقت این است که ایشان هم ترکب را در ناحیه محمول قبول دارد که از اصل بنایش استفاده می کنیم بنابراین اشکالی که عرض و جوهر قابل حمل نیست که زید جوهر است و کتابت عرض، بعد می گوید اعتبار کنیم در ضمن کتابت ذات را وارد کنیم که آن موقع بشود وصف قابل حمل و این کلام درست است و بدون هیچ اشکال.

کلام امام خمینی در تهذیب الاصول

لذا سید الامام (۱) می فرماید : آنچه را که صاحب فصول فرموده است درست است و قابل تقدیر است برای اینکه امر انتزاعی را باید حمل کنیم. می فرماید: صاحب فصول فرموده است مشتق یک عنوان انتزاعی است و انتزاع می شود از اتصاف موصوف به صفت (اتصاف زید به کتابت) عنوانی انتزاع می شود در شکل کاتب که این عنوان انتزاعی که دارای ترکب هست محمول است و قابل حمل. بنابراین حمل مرکب، محمول مرکب و موضوع واحد است. تغایر هم تغایر حقیقی است و اتحاد هم اتحاد اعتباری است بین ذات و وصف به نام کاتب و مطلبی است درست فرموده اند.

پس ملاک حمل همان که در فلسفه و منطق است با این نکته که اتحاد و تغایر اعم از حقیقی و اعتباری است

بنابراین ملاک حمل همان است که در فلسفه و منطق آمده است که اتحاد در وجود و تغایر در مفهوم می توان یک تصرف و توضیحی بدهید که اتحاد و تغایر اعم از اتحاد و تغایر حقیقی و اعتباری است. این توضیح هر دو قسم حمل ذاتی و حمل شایع را شامل می شود. بنابراین با توضیح و تحقیقی که به عمل آمد مطلب همان است که بین صاحبنظران سلف تا خلف به ثبت رسیده است. ان شاء الله بقیه بحث جلسه آینده.

امر چهارم درباره صفات ذاتیه ۹۱/۱۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

امر چهارم درباره صفات ذاتیه

ص: ۴۹۲

۱- (۲) ۱. تهذیب الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۷۷.

امر چهارم درباره حمل صفات ذاتیه. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حمل صفات ذاتی خداوند بر ذات خدا با ملاک و معیار حمل تطبیق نمی کند و باید معالجه کنیم و از تجوز و نقل استفاده کنیم. در این امر چهارم که بحث از صفات ذاتیه به میان می آید، بحث صفات ذاتی یک بحث فلسفی و کلامی است. استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه در کتاب شرح کفایه مخطوط مربوط به همین بحث می فرماید: این بحث نیاز به مقدمه دارد. مقدمه اش این است که درباره صفات ذاتیه اقوال متعدد و مختلف است.

در صفات ذاتیه سه قول است

به طور کل سه قول وجود دارد:

قول اول منسوب است به اشاعره که صفات ذاتیه خدا قدیم است

قول اول منسوب است به اشاعره که می گویند صفات ذاتیه خداوند قدیم است و هشت صفت از صفات پروردگار ذاتی و قدیم است و هر کدام این صفات که ذاتی و قدیم هست، جدای از ذات خداست و عین ذات نیست و قائل به تعدد قدما هستند.

کلام فخر رازی

فخر رازی در شرح اشارات در بحث مربوط به صفات ذاتیه می گوید: ما قائل به هشت صفت ذاتی هستیم و نهم هم اسم جلاله ولی مسلمان و موحد هستیم و صفات ذاتیه کمالاتی است قدیم اما عین ذات خدا نیست و ذات خدا فقط ذات احدیت است و معری از هر صفت و اتصاف. چون خداوند واجد همه کمالات است، آن صفات کمالیه از کمالات خدا است. می گوید: ما که هشت صفت ذاتی از قبیل عالم و حی و مرید تا اخر قائل هستیم موحد هستیم اما ثنویه که قائل به ثنویت هستند و دو مبدأ برای آفرینش قائل هستند، آنها مشرک هستند و آنها می گویند مبدأ افرینش دو چیز است و موجودات دو بخش است: ۱. خیر ۲. شر که خالق خیر یزدان است و خالق شر اهریمن است که این اصطلاح فلسفی یا کلامی گفته می شود که کلام زرتشتی هاست که مصطلحات هم فارسی است و قرائن هم دلالت می کند اما معروف به ثنویت هستند و اینها مشرک هستند که خالق را متعدد می دانند و می گویند خالق مصدر خیر و کمال است و آن فقط خیر می آفریند و شر هم شیطان یعنی اهریمن است. این نظریه ای است از اشاعره و به طور کل سنی ها تا الان در کلامشان سبک و سیاق اشاعره دیده می شود هرچند مسلک فلسفی اشاعره در شکل یک مسلک مستقل منقرض است اما رنگ و بوی اعتقادی کلامی در ابناء عامه مخصوصا در کلام فخر رازی و اخیرا در کلام وهابی ها مشهود است.

ص: ۴۹۳

قول دوم منسوب به معتزله است که صفات ذاتیه عین ذات نیست غیر ذات خداست

قول دوم منسوب است به معتزله. معتزله مسلک کلامی اش بر این است که صفات ذاتیه عین ذات خدا نیست و غیر ذات خداست و عینیتی وجود دارد و ذات احد و صمد است و چیزی بر ذات ورود و حمل و اضافه نمی شود اما کلمه «عالم» یا «قادر» را بکار می برید به مقدماتش کار نداشته باشید. اینکه «ان الله علی کل شیئ قدیر» قدرتش نامتناهی است و علمش نامتناهی است و به چه صورت اتصاف و به چه صورت حمل، ما به اینها دخالت نمی کنیم و از قلمرو فهم ما بیرون است و می شود جزء دخالت در معرفت نسبت به ذات خدا و ما ذات خدا به این طریق معتقدیم که مبدأ کل آفرینش و وجود مطلق و کمال مطلق است که «الاثار الشاهده فی کل شیئ آیه من آیات الله» . (امروز تمام دانشمندان با همه پیشرفت هایشان این سوال را نتوانسته اند جواب بدهند که چرا قسمتی از موجودات زنده جان نباتات شده اند و قسمتی در حال جمادات باقی مانده اند و بعد قسمتی چرا حیوان شده اند و قسمتی چرا انسان شده اند و ادراک از کجا آمد و عقل از کجا آمد و فطرت از کجا آمد؟ «لا اله الا هو الحی القیوم» که ما بیشتر از آن نه قدرت داریم و نه وظیفه داریم که این کل معرفت است). این طائفه طبیعتا یک قول مخالفی می شود با قول اول که صفات ذاتی نیست و صفات که ذاتی نبود، برای حمل صفات بر ذات مشکلی وجود ندارد.

ص: ۴۹۴

قول سوم مذهب عدلیه است

قول سوم که مذهب عدلیه است که قائل به عینیت صفات هستند. صفات ذاتیه عین ذات خداست.

کلام شیخ الرئیس و ابو نصر فارابی

در این رابطه شیخ الرئیس بوعلی در تعلیقات و ابو نصر محمد فارابی در المنطق للفارابی می گویند: صفات ذاتی خداوند تکثر ندارد و همه موجوده هستند به وجود واحد که ذات باری تعالی است. عین ذات هستند با حذف تکثر که ذات خدا عین علم است و عین قدرت است بدون تعدد چون ذات نامتناهی است و از کمالات ذاتیه خداست و تعدد و تکثری نمی آورد و همه صفات کمالیه موجوده بوجود واحد احدی.

کلام صدر المتألهین

صدرالمتالهین (۱) می فرماید: صفات باری تعالی دو تقسیم دارد: ۱. صفات ثبوتیه که همان ایجابیه است و جمالیه. ۲. صفات سلبیه که به اصطلاح اسفار سلبیه تقدیسیه است. صفات سلبیه یا تقدیسیه عبارت است از سلب واحد از جمیع نقائص و یک قسم بیشترندارد. اما صفات ثبوتیه یا ایجابیه به دو قسم تقسیم می شود: حقیقیه و اضافیه. حقیقیه و اضافیه در اصطلاح فلسفه همان ذاتیه و فعلیه در اصطلاح کلام است. صفات حقیقیه عبارت است از اقسامی که به طور معروف هشت نه قسم آورده اند که از علم و قدرت و حیات شروع می شود و صفات اضافیه که عبارت است از صفت فعلی خدا که آن از رازق و خالق شروع می شود. به طور قطع صفات ذاتیه قدیم است و عین ذات خداست و صفات فعلیه حادث است و فعل خداست و هر موقع قابلیتی باشد خلق صورت می گیرد و هر موقع بندگانش نیاز به رزق داشته باشد روزی اش را می دهد. محقق طوسی رحمه الله علیه که کلامی هست و بسیار معتقد و ولایی که در تاریخ مذهب اهل بیت، خدمتی که برای مستبصر شدن مؤمنین انجام داده، نظیرش را در تاریخ نداریم. اگر خواجه طوسی نبود الان ایران که پایگاه مذهب اهل بیت و پادگان سربازان آقا امام زمان است اگر خواجه نبود علی الظاهر این فیضیه نبود واین حرم ها نبود و این تشیع و این شعارها نبود.

۱- (۱) ۱. اسفار ، جلد ۶ ، جزء سوم، سفر اول.

کلام خواجه طوسی

خواجه طوسی [(۱)] صفات ذاتیه را می شمارد از قادر و عالم و حی و مرید و سمیع و بصیر و متکلم و باقی. این هشت صفات ذاتیه را که می گوییم و ابناء عامه هم اختلاف آنچنانی ندارند اما سمیع و بصیر را مدرک می گویند و در آخر «صادق» را هم اضافه می کنند. این هشت صفت را از صفات ذاتیه می گویند معنایش این نیست که صفات ذاتیه همین هشت تاست بلکه این از دو جهت به عنوان صفات ذاتیه اعلام شده است: ۱. برجسته ترین و در صدر کمالاتی که اهل معقول و کلام فهمیده اند. ۲. بقیه صفات کمالیه هم برمی گردد به همین هشت تا و الا کل صفات کمالیه صفات ذاتیه است مثل صمد و قیوم و رحیم و رحمن و کریم.

ادله برای صفات ذاتیه

بعد از این مقدمه ما یک دلیل اقامه کنیم برای ذاتیت این صفات و بعد حمل این صفات بر ذات ممکن هست یا ممکن نیست؟ اما دلیل بر ذاتیت: اولا این صفات کمال است، علم کمال است، قدرت کمال است، حیات کمال است و خدای متعال کمال مطلق است. در کلام خوانده اید آن بحثی که برای توحید می گفتید که چه دلیلی اقامه کنیم، ما راه کوتاهش را می گوییم که کمال مطلق یک مورد است و قابل تعدد نیست و تعدد باشد از اطلاق می افتد. معنای کمال مطلق این است که تمام کمالات در حد نامتناهی و اطلاق در ذات کمال مطلق ذاتی وجود دارد. ۲. اگر یک مورد فرض کنیم که علم حادث باشد، آن خلأ زمانی که در نظر بگیرید نسبت به ذات خدا، مستلزم لزوم جهل می شود و محال و ممتنع است. یک لحظه زمانی خلأ حساب کنیم و بگوییم قدرت را درباره خدا که ذات بود و قدرت نبود، خلأ قدرت مستلزم عجز می شود تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا. دلیل اصلی به عنوان سند محکم ربوبی و غیب الغیوبی این است که امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام تجلی وحدت و معرفت در هستی نفس رسول الله الاعظم و انسان کامل و کل الانسان و عقل الکل و جمال الکل و دارای صفات جلالی و جمالی که او جلوه اتم ربوبی است، می فرماید: «و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه [(۲)] » می فرماید: کمال توحید خداوند که خدا را واحد و احد بداند، اخلاص است. در ضمن این بیان، این توحید عملی روحی است. توحید عملی روحی که در عمق روح آدم نفوذ کند اخلاص می آید. اخلاص نشانه توحید عملی واقعی روحی است. اگر در عمق جان آدم معرفت توحیدی به وجود آمد، اخلاص می درخشد. معنی ندارد که آدم غیر از آنکه «اقرب من حبل الورید» و غیر آن که ولی اش را به عنوان یک نعمت داده و غیر از او که این همه لطف دارد برای ما، آدم برای چیز دیگر فکر کند و آدم غصه ای داشته باشد. لذا امیرالمؤمنین که مظهر توحید الهی می فرماید: «الغصه للرجل عار» غصه برای مرد ننگ است. چون که ارحم الراحمین داریم و اقرب من حبل الورید داریم. آن پروردگار با آن مهربانی با یک مسائل بسیار کوچک زندگی غصه دار بشود، واقعا ننگ است. در این حدیث که کمال توحید اخلاص معنا شد می فرماید: «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» کمال اخلاص این است که تمام صفات را از خدا نفی کنی. نفی صفات یعنی صفات کمالیه به عنوان صفات عادی دیگر نیست تا عارضی باشد. صفات به معنای متعارفش عارضی است و اتصاف می خواهد بلکه ما از باب مضایقه در تعبیر عبارتی نداریم می گوییم صفات کمالیه و الا نفی صفات است و صفات نیست و عین ذات است و کمال مطلق است. بنابراین می شود صفات کمالیه ذاتیه الهی و عین ذات است واین معتقد ما اتباع آل البیت هست به دستور و درسی که از مولای ما مولی الموحدین امیرالمؤمنین گرفته ایم.

۱- (۲) ۲. تجرید ، صفحه ۲۱۷ تا ۲۲۵.

۲- (۳) ۱. نهج البلاغه ، خطبه اول.

برای صاحب فصول سوالی پیش می آید که حمل صفات ذاتیه برای خدا به چه صورت است؟

بعد از این صاحب فصول سوالی برایش پیش می آید که حمل صفات ذاتیه بر خدا به چه صورت است؟

سوال و جواب: کمال توحید اخلاص است و کمال اخلاص نفی صفات از ذات است. صفات برای ما معلوم است و تعریف دارد، صفت یعنی یک وصفی که جدا از موصوف باشد و آن وصف را نسبت به آن موصوف بدهیم که می شود صفت یعنی چیزی نبوده و آمده و غیریت هست و این می شود صفت یعنی یک کمال غیری در برابر ذات. این معنای واقعی صفت است. اما درباره صفات خدا که ما تعبیری نداریم به جهت ضیق در تعبیر صفات بکار می بریم که صفات نیست چون صفات عروض می خواهد و کسب می خواهد و حمل وصف بر موصوف می خواهد و این درباره خدا نفی صفات یعنی آن جزء صفات نیست و ذاتیات است و عین ذات است و عین ذات که شد صفت نمی شود چون دو چیز کاملا متقابل است مثل ذات و صفت. پس صفاتی که برای خدا می گوییم صفات، صفت نیست و نفی الصفات به این معناست. ذات و صفت دو عنوان متباین است و اگر صفت بگوییم یعنی آن چیزی که عارض شده و کسب شده و چون در خدای متعال عین ذات است دیگر صفت نیست و الاـ صفت باشد و عین ذات، جمع بین متباینین می شود. اگر نفی صفات نکنیم نتیجه اش این می شود که جمع بین متباینین است. بعد از این مطلب صاحب فصول برایش سوالی پیش می آید که سوال صاحب فصول بماند جلسه آینده. (روز عید نوروز بنا بر نقل مشهوری که عمدتا توسط شیعیان هندوستان رسیده است که روز نوروز روز عید غدیر بوده است. بنابراین یک حدیثی داریم که سندش مرسل است که عید نوروز زیارت امیرالمؤمنین مخصوصا زیارت امین الله یادتان نرود. اگر به هم دیگر تبریک گفتید عید را، در ضمن آن عید ولایت هم اضافه کنید. به نام مولی عید را شروع کنید که ان شاء الله عید ولایی باشد تا آخر. اینکه شنیده اید یا آرزو می کنید که برود آقا را ببیند که این آرزوی خوبی است ولی این آرزو درجه دوم است و آرزوی درجه اول این است که آقا آدم را ببیند. دیدن ما نور گرفتن است و نور گرفتن به اندازه وسع خود ماست و محدود است. نگاه آقا تنویر است و نور دادن است و زیر پوشش نور قرار می گیرد لذا دعا می کنیم «اللهم انظر الینا نظره رحیمه» که این دعا را از مولی هم بخواهیم «مولای و سیدی یا ابا صالح المهدی انظر الینا نظره رحیمه بحق جدک و آبائک».

ص: ۴۹۷

امور مربوط به مشتق ۹۲/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

امور مربوط به مشتق

گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در اواخر بحث مشتق شش امری را به عنوان متمم بحث مطرح می فرماید که در همه این شش امر ایشان با صاحب فصول بحث و مشاجره دارد و در حقیقت ردودی است به شش مورد از آراء صاحب فصول.

امر چهارم اشتراط مغایرت در حمل مشتق بر ذات

از این شش تا امر چهارم را شروع کردیم و بحثش کامل نشد و امر چهارم عبارت است از بیان اشتراط مغایرت در حمل مشتق بر ذات. محقق خراسانی می فرماید: مشتق که بر ذات حمل کنیم، طبیعتا برقراری ارتباط بین موضوع و محمول باشد و این ارتباط، طبیعتا حمل شئ بر نفس شئ که درست نیست لذا موضوع و محمول باید فرق داشته باشند و مغایر باشند واگر مغایرت نداشته باشند، حملی صورت نمی گیرد.

ملاک حمل شایع صناعی مغایرت مفهومی است

پس از که حمل و اتحاد بین موضوع و محمول را ملاحظه می کنند، یک نکته را به عنوان معیار صحت حمل اعلام می کنند، می فرمایند: معیار صحت حمل مغایرت مفهومی است. می دانیم که منظور از این حمل، حمل اولی و ذاتی نیست. در حمل اولی و ذاتی مغایرت مفهومی وجود ندارد و از آنجا که حمل شئ بر نفس شئ ناممکن هست، در آنجا گفتیم که تغایر در حد اجمال و تفصیل کافی است مثل «الانسان حیوان ناطق». اما در بحث فقهی و اصولی و بحثی که در استعمالات و محاورات فقه و اصول جاری هست و شیوع هم دارد، طبیعتا حمل شایع صناعی است. در این حمل مغایرت مفهومی به هر نحوی که باشد، کافی است. بعد از این مطلب، اشاره می کند که درباره حمل صفات باری تعالی بر ذات که ما قائل به عینیت صفات ذاتیه باری تعالی هستیم، در آنجا هم همین حمل ممکن است و مغایرت مفهومی وجود دارد. مثلاـ «الله عالم» که مفهوم «الله» با مفهوم «عالم» مغایر است هرچند اتحاد مصداق خارجی بلکه اتحاد عینی وجود دارد که صفات ذاتی خدا عین ذات پروردگار است. بنابراین در صحت حمل صفات باری تعالی بر ذات مقدسش همان مغایرت مفهومی کافی است.

ص: ۴۹۸

صاحب فصول می فرماید صفاتی که بر ذات حمل می شود بر دو قسم است

صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه (۱) می فرماید: مشتق را که بر ذات حمل کنیم این حمل صفت بر ذات به دو قسم است: یا صفت عارضی و زائد است و یا اینکه عینی و عین ذات هست. در صورتی که عارضی و زائد باشد حمل شایع صناعی درست است و غیریت وجود دارد که مثلا زید چیزی است و عالم چیز دیگر و حملش یک وحدت مصداقی می طلبد و حمل

درستی است بلا اشکال.

مشکل حمل صفت ذاتی باری تعالی بر ذات مقدس از لحاظ اینکه عین ذات است

اما اگر حملی باشد از همین باب شایع صناعی که مربوط می شود به صفات نه ذاتیات، آنگاه آن صفت، صفت ذاتی خدا باشد که حمل کنیم به واجب و بگوییم «الله عالم» در این صورت به مشکل بر می خوریم برای اینکه صفات ذاتی در باری تعالی عین ذاتش هست و تغایری نیست. می بینیم این وحدت و عینیت جزء معتقدات مذهب حق هست و مولی امیرالمؤمنین سلام الله تعالی علیه در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» یعنی صفتی نیست و هرچه هست ذات است و همه عین ذات است. در این رابطه به عنوان استدلال و نتیجه می فرماید: از آنجا که اولاـ اتفاق کل بر این است که موضوع و محمول دو چیز باشد و تغایر حقیقی داشته باشد و نمی شود موضوع و محمول از یک جنس و یک نوع باشد مثل «زید زید» یا «انسان انسان» قابل حمل نیست. از سوی دیگر در حمل مشتق به ذات می بینیم تلبس در کار هست یعنی یک ذات متلبس به مبدأ بشود مثلاـ زید علم نداشته و پس از تلمذ کسب علم می کند و متلبس به مبدأ علم می شود« زید عالم». این دو تا نکته با صفات باری تعالی تطبیق نمی کند که نه غیریتی است و نه تلبسی پس اثنیتیت و غیریت در کار نیست و تلبس هم وجود ندارد در نتیجه حمل صفت ذاتی باری تعالی بر ذات مقدس ذات باری تعالی از لحاظ معاییر اصولی و ادبی به مشکل روبرو می شود.

۱- (۱) ۱. فصول ، صفحه ۶۰.

اما حل مشکل باید قائل به نقل بشویم که الله عالم نقل شود به الله علم

بعد می فرماید: وجه این است که قائل به نقل بشویم و بگوییم عالم درباره ذات باری تعالی که حمل بشود مثل «زید عالم» نیست بلکه نقل می شود از عالم به هیئت خود علم که «الله علم» و «الله قدره» تا اشکالی که از لحاظ معاییر ادبی و اصولی پیش می آید، حل بشود. پس این نقل درست است و به این صورت هم حمل درست است که «الله علم» یعنی عین علم است.

محقق خراسانی می فرماید: کلام صاحب فصول درست نیست ملاک که تغایر باشد صحیح است ولی تغایر مفهومی کافی است

محقق خراسانی می فرماید: استدلال صاحب فصول و التزام به نقل درست نیست. اما استدلالی که داشتند که مغایرت شرط است، قبول داریم اما مغایرت مفهومی کافی است. الله با عالم از لحاظ مفهوم دو چیز است پس غیریت در مفهوم هست و ملاک صحت حمل هم همان تغایر در مفهوم است، بنابراین استدلالی که ایشان داشتند که اتفاق کل بر تغایر است، اولاً بحث جزئی اگر بکنیم این اتفاق محقق نیست. تغایر هم در حد تغایر مفهومی وجود ندارد. اما نکته دوم که تلبس اثنینیت می خواهد یعنی یک نوع اکتساب و یک نوع اتصاف به وصف جدید و درباره ذات باری تعالی که علم عین ذات است تلبسی نیست و اکتساب وصفی نیست چون وصف ذاتی است و عین علم است. درباره این اشکال گفته می شود که درباره تلبس دقتی بکنید، اشکال حل است. آن نکته این است که تلبس به معنای اتصاف است و آن اتصاف می تواند به نحو اتصاف عارضی باشد و یا ذاتی. تلبس اکتساب نیست و اتصاف است و اتصاف به صفت ذاتی به نحو عینی از ابرز انواع تلبس است و از بهترین نوع تلبس است. اشکال: این نوع تلبس را در عرف تلبس تلقی نمی کنند و شما یک تلبسی گفتید که با دقت عقلی آن هم کلام بخوانید و نوع اتصاف باری تعالی بر اوصاف ذاتی را آشنا بشوید و بعد بگوییم تلبس است در حالی که دراستعمالات شایع با عرف سر و کار داریم و اینها تلبس نمی گویند. جواب این است که عرف همه جا حَکَم نیست. عرف حَکَمیتش در همان مفاهیم عرفیه است و در بحث های کلامی و در بحث های اعتقادی بحث از صفات ذاتیه و نوع تلبس برای عرف مجال و فرصتی نیست. بنابراین در آن وادی که صفات ذاتی و نحوه اتصاف باری تعالی به صفات ذاتیه است، از اهل آن وادی سوال کنید و از اهل کلام و فلسفه و معرفت و عرفان بپرسید نه از عرف و عوام. بنابراین این دو نکته ای که صاحب فصول فرمود به نتیجه نرسید و نباید قائل به نقل بشویم.

ص: ۵۰۰

در این رابطه محقق نائینی می فرماید: اگر قائل به نقل شویم استعمالات لقلقه لسان می شود و سه احتمال هست

درباره قائل به نقل شدن که محقق اصفهانی یعنی صاحب فصول نتیجه را نقل اعلام می کند، در این رابطه محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر قائل به نقل بشویم، استعمالات لقلقه لسان می شود و الفاظ بدون معانی شکل می گیرد به این شرح که عالمی که مثلا درباره ذات باری تعالی بکار می بریم و «الله عالم» می گوییم، سه احتمال دارد: ۱. معنای واضح و عرفی و معنای اصلی را اراده می کنیم که می گوییم «الله عالم یعنی انکشف عنده الاشیاء کلها» که اگر این معنا را در نظر بگیریم که اشکالی نیست. ۲. ضد آن معنا را بگوییم یعنی عدم علم و عدم کشف تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا. ۳. نه خود معنای علم و نه معنای ضد علم یعنی هیچ چیزی تصور نشود و بدون معنا و در اصطلاح فلسفه می شود لقلقه لسان و لفظ بدون معنا. با این توضیح می گوییم معنای اول عبث است و خلاف عقل و منطق است و معنای دوم محال است تعین معنی الاول و ثبت ما نقول به که عالم به همان معنای عالم است بدون اینکه نقل صورت بگیرد.

سید الاستاد می فرماید: اشکال محقق نایئنی بر صاحب فصول وارد نیست

سید الاستاد (۲) این بحث را شرح می دهد و در این رابطه می فرماید: اشکال محقق نائینی بر صاحب فصول وارد نیست. برای اینکه مطلبی که محقق نائینی می فرماید از فلسفه است. فلسفه در بحث وحدت وجود همین برهان و همین سبک استدلال دارد. از جمله حاجی سبزواری (۳) می فرماید: اگر مفهوم وجود درباره باری تعالی همان مفهوم متعارف باشد که فهو المطلوب مفهوم واضح و اعرف است که می گوید: (مفهومه من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایه الخفاء) اگر مفهوم وجود باشد که در نهایت وضوح هست یعنی نقیض عدم این یک معنا می توانیم وجود درباره باری تعالی همین است. احتمال دوم این است که بگوییم ضد و نقیض اش هست. اگر بگوییم نقیض وجود است تعالی الله و انکار وجود است و الحاد و کفر است. اگر بگوییم نه خود مفهوم وجود و نه نقیض مفهوم وجود بلکه چیزی که مفهوم نیست یعنی یک شئ بی معنا و اهمال در اهمال است. در نتیجه احتمال دوم و سوم که منتفی بود یتعین احتمال اول که منظور از وجود درباره باری تعالی همین مفهوم عرفی و واضح آن است که نقیض العدم است پس وحدت وجود ثابت است و تمام موجودات وجودشان نقیض العدم است پس شما که ذهنتان قبول نمی کرد که می گفتید چطور می شود یک بشر و یک موجود بسیار ضعیف با یک موجود مطلق وحدت در وجود داشته باشد، الان جواب داده شد که ما به مصداق کار نداریم و به مفهوم کار داریم. مفهوم وحدت رتبه نمی آورد و مفهوم یک عنوان کلی شامل است و مصادیق و دارای درجات و تشکیک پوشش می دهد. بنابراین مفهوم وجود درباره باری تعالی همان مفهومی است که واضح است و همان معنای عرفی اش یعنی نقیض العدم. سید الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: محقق نائینی این کلام را از فلاسفه استفاده کرده است و کلام در فلسفه و درباره وحدت مفهومی وجود کلام درستی است اما این درباره بحث ما که ما صحبت از صفات می کنیم، قابل تطبیق نیست. برای اینکه صاحب فصول منظورش از نقل که می گوید که عالم را نقل بدهید به علم، منظور نقل ماده نیست و نقل هیئت است. آنجا با آن مسلک فلسفی تطبیق می کرد که اگر صحبت از نقل ماده بود که اگر نقل بشود در صورت نقل ماده، آن اشکالات پیش می آید ولی اینجا نقل ماده نیست. علم به همان مفهوم یا ماده علم به همان معنایی که دارد ثابت است و علم کشف است بلکه هیئت را تغییر می دهیم و می گوییم عالم «ذات له العلم» است و ترکب است ولی درباره خدا صدق نمی کند و می گوییم «الله عالم» ذات له العلم نیست بلکه «الله عالم» عین علم است که در روایت آمده است: «کلّه علم کلّه قدره» (۴) و این با همان کلامی که

صاحب فصول فرمودند تطبیق می کند. تا به این نتیجه رسیدیم که نقل اشکال آنچنانی ندارد و آن شرحی که محقق نائینی دادند به نتیجه نرسید. حمل صفات ذاتی بر ذات باری تعالی درست است اما صفت را که حمل می کنیم، قائل به نقل بشویم. اما بحث باز هم نیاز به تحقیق و نقد و بررسی دارد که ان شاء الله جلسه آینده.

۱- (۲) ۱. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۴۸.

۲- (۳) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۳۶ تا ۲۴۰.

۳- (۴) ۲. منظومه ، جلد ۱ ، صفحه ۱۰.

۴- (۵) ۳. بحار الانوار ، جلد ۴ ، صفحه ۸۴.

توضیح تکمیلی درباره حمل صفات ذاتیه بر ذات باریتعالی ۹۲/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

توضیح تکمیلی درباره حمل صفات ذاتیه بر ذات باریتعالی

توضیح تکمیلی درباره حمل صفات ذاتیه بر ذات باری تعالی. گفته شد که صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه قول به نقل را انتخاب کرد که صفات ذاتی خدا با ذات خداوند عینیت دارد و در حمل غیریت شرط هست لذا باید قائل به نقل بشویم. مرحوم محقق خراسانی و مرحوم محقق نائینی قدس الله اسرارهم فرمودند که اگر قائل به نقل بشویم لقلقه لسان می شود با شرحی که دیروز دادیم و سید الاستاد هم فرمودند که این کلام از فلاسفه است که شرح داده شد.

کلام سید الاستاد که فرمود منظور از این نقل نقل هیئت است نه نقل ماده و اشکال وارد نیست

در نهایت سید الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که اشکال محقق خراسانی و محقق نائینی وارد نیست برای اینکه منظور از نقل، نقل هیئت است نه نقل در ماده برای اینکه معنای علم را تغییر نمی دهد و اگر نقل در ماده باشد، باید معنای علم تغییر بدهد. نقل در هیئت است و اسم فاعل را مصدر معنا کند. عالم درباره باری تعالی «الله عالم» نیست و«الله علم» هست بنابراین لقلقه لسان نیست و اشکال وارد نیست.

سید الاستاد می فرماید: نقل هم دلیل ندارد

در ادامه می فرماید: هرچندشکال وارد نیست اما نقل هم دلیل ندارد. برای اینکه در حمل مشتق بر ذات، تغایر مفهومی که اعلام شده است و مشهور همت، دلیل ندارد هرچند منطق و فلسفه گفته باشد. در جهت کامل کردن این مطلب ایشان می فرماید: ما تحقیقات میدانی انجام می دهیم و در حمل ها می بینیم که مواردی هست که مشتق و ذات یک مفهوم دارد ولی حمل می شود مثل «النور منور»و «الوجود موجود» و «الکون کائن» و«الضیاء مضیٔ» که می بینیم در این مثالها نور و منور از یک مفهوم است و ضیاء و مضیٔ یک مفهوم دارد و تغایر مفهومی نیست و حمل هم درست است. بنابراین بر اساس مشی اصول که عمدتا تحقیقات و تجربه ای و میدانی است، اصلا تغایر مفهومی شرط نیست بلکه تغایرمّایی شرط است تا حمل شئ بر نفس شئ نباشد. بر این اساس می بینیم در مورد صفات باری تعالی که می گوییم «الله عالم» نوعی از تغایر وجود دارد. ذات اقدس الهی «الله» خود لفظ یک معنا دارد و عالم یک معنا دارد هرچند موقعی که حمل می شود، ما اثنینیت نمی بینیم و عینیت است اما مفهوم الله با مفهوم عالم فرق می کند. بنابراین قائل به نقل نیستیم و حمل صفت ذاتی بر ذات خدا حمل درستی است براساس همان تغایر مفهومی که دیده می شود، این فرمایش سید الاستاد قدس الله نفسه الزکیه.

ص: ۵۰۲

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۳۶ تا ۲۴۰.

تحقیق: در منطقه و فلسفه و اصول ارسالم مسلم است که بین مفهوم و محمول تغایر مفهومی شرط است

تحقیق این است که فرمایش ایشان خالی از ملاحظه نیست. اولاً در مثالی که زدند که فرمودند اتحاد مفهومی بین نور و منور برقرار است و حمل هم درست است و تغایر مفهومی شرط نیست. عرض می شود براساس تحقیق در فلسفه و و در اصول و در منطق این مطلب تقریبا ارسال مسلم است که بین موضوع و محمول تغایر مفهومی شرط است و الا حمل شئ بر نفس شئ می شود. ثانیا مثالی که زدید، آن مثال نسبت به حمل اولی است و در حمل اولی و ذاتی تغایر مفهومی وجود ندارد و تغایر فقط در حد اجمال و تفصیل است و اما در حمل متعارف و دارای سریان و شیوع که عبارت است از حمل شایع صناعی هیچ کجا موضوع و محمول وحدت مفهومی ندارد. تمام مثالها که زده شد، «النور منور» و «الضیاء مضئ» که منور از ذاتیات نور است و مضئ ذاتیات ضیاء هست و حمل اولی و ذاتی است. در حمل اولی و ذاتی که تغایر مفهومی شرط نیست. در مقدمه بحث گفتیم که بحث ما در شایع صناعی است که تغایر مفهومی قطعا شرط است. بنابراین این اشکال ایشان وارد نیست. اما فرق بین نور و منور، ضیاء و مضئ تا بدانجا که صحت حمل درست بشود، همان مطلبی که در حمل اولی و ذاتی بود که آنجا وحدت مفهومی است و وحدت مصداقی است و تغایرمّا کافی است. آن تغایرمّا گاهی به اجمال و تفصیل است و اینگونه نیست که فقط اجمال و تفصیل است بلکه این اجمال و تفصیل یک مصداق است. گاهی تغایرمّا در شکل اجمال و تفصیل است و گاهی در شکل تغییر هیئت است مثلا هیئت فاعل و هیئت مصدری که ضیاء هیئت مصدر است و مضئ هیئت فاعل است. پس اشکال سیدنا الاستاد وارد نیست. اما درباره قول به نقل که صاحب فصول فرموده است، سید الامام (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قول به نقل که صاحب کفایه و محقق نائینی فرموده اند، قابل التزام نیست. برای اینکه قول به نقل خلاف وجدان هست. می بینیم «زید عالم» با «الله عالم» به یک شکل است و هیچ فرقی ندارد. اگر نقل وجود داشته باشد باید بگوییم« زید عالم» یک گونه است و «الله عالم» حملش به گونه دیگر است در حالی که می بینیم حمل در هر دو صورت به شکل است بنابراین نقلی نیست. نقل معنایش این است از یک مرحله به مرحله دیگر تغییر به وجود بیاید و حملی که برای ممکنات بوده، به گونه ای باشد و حمل نسبت به واجب گونه دیگر اما می بینیم «الله عالم» با «زید عالم» در حمل فرق نمی کند. این اشکال از امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه.

۱- (۲) ۱. تهذیب الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۸۰.

تحقیق در مورد نقل و کلام امام خمینی

تحقیق این است که این اشکال بر صاحب فصول وارد نیست که حمل مشتق بر ممکن و واجب در شکل هست، با تحقیق و دقت و با تصوری که بکنیم، برای ما روشن می شود که هر دو حمل فرق دارد. در دید ابتدایی کسی که فقط خدا را می شناسد هرچند اهل علم کلام هم نیست، وقتی می گوید «الله عالم» با وقتی که می گوید «زید عالم» می داند که این علم که حمل شده بر زید، علم محدود و جزئی است و علمی که برای خدا حمل می شود، علم کامل است. «لله عالم» با «زید عالم» فرقش واضح است در دید ابتدایی. محدودیت در حمل «زید عالم» پیداست و عمومیت و فراگیری و کلیت در حمل «الله عالم». اما در دید تحقیقی که مذهب حق این را می گوید که صفات ذاتیه عین ذات است، حمل فرق می کند. حمل عالم بر زید اکتسابی است و حمل عالم بر ذات خدا ذاتی است و علم عین ذات است پس فرق حمل مشتق بر ممکن و واجب، در دو مرحله دید ابتدایی و دید تحقیقی کاملا روشن و پیداست. بنابراین اشکالی که این سیدین علمین نسبت به نقل داشتند به نتیجه نرسید و اشکالی که محقق خراسانی و محقق نائینی داشتند هم به نتیجه نرسید، تا اینجا آنچه صاحب فصول فرموده بود که باید در حمل صفات ذاتیه نسبت به ذات باری تعالی قائل به نقل بشویم، درست به نظر می رسد.

کلام عنایه الاصول

ص: ۵۰۴

شـارح کفایه مؤلف عنایه الاصول به نام سـید فیروزآبادی قـدس الله نفسه الزکیه نکته ای را اعلام می کنـد، می فرمایـد: محقق خراسانی و محقق نائینی می فرماینـد: صاحب فصول قائل به نقل و تجوز هست ولی در فصول کلمه تجوز وجود ندارد. بنابراین مطلب فرق می کنـد و اشـکال متوجه تجوز می شـد که اگر بگوییم حمل عالم بر ذات خـدا تجوز باشد، التزامش کار مشـکلی بود اما تجوزی نیست و نقل ملازم با تجوز نیست. ممکن است نقل حقیقی و قهری باشد. مشـکلی که داشتیم این بود که حمل صفـات ذاتیه بر ذات خـدا مجـاز بـدانیم و این قابـل الـتزام نیست. بنـابراین تحقیق این است که فرمـایش صـاحب فصول کـاملا درست خواهـد بود. هیـچ کسـی از اعاظم و محققین نمی توانند ملتزم بشوند که کلمه عالم با همان هیئت اشـتقاقی و اسم فاعل بودن که در وضع دارد، به ذات خدا حقیقتا به کار برود. چون عالم صـیغه مشـتق براساس وضع اشتقاقی اش ذات له العلم است و خداوند ذات له العلم نیست بلکه نفی الصـفات عنه هست و عین علم است. بنابراین منظور از عالم این هیئت در ذات خداوند نقلش به علم قهری و طبیعی است. خود عـالم یعنی علم، «زیـد عالم» یعنی عالـم و «الله عالم» یعنی الله عین علم و «الله قادر» یعنی الله عین قـدرت، بنـابراین ذات له الوصـفی نیست و عینیت قطعی است و خود لفـظ عـالم و قـادر که حمل بر ذات بشود و ذاتی باشـد و عینیت هم باشد، به طور طبیعی و قهری عالم می شود علم و این نیاز به قرینه ندارد و در حقیقت نقل را درک می کنیم نه نقـل را انشـاء کنیم. نقـل یـک امر واقعی است و پس از عینیت معنا نـدارد که عالم به معنای عالم باشـد و فقط به معنای علم است. نقـل هیئت عـالم به علم در صورتی که حمـل بشود بر ذات بـاری تعـالی بـا توجه به عینیت صـفات ذاتیه بـا ذات به طور طبیعی عالم علم است و قادر قـدرت است که در روایت فرمود: «کله قدره و کله علم» بنابراین به این نتیجه رسـیدیم که حق در مسئله همان است که صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه فرموده بودند.

ص: ۵۰۵

دو وجه تاییدی علامه شیخ صدرا

استادنا العلامه شیخ صدرا می فرماید: دو وجهی را می توانیم در جهت تایید رأی صاحب فصول ارائه کنیم: وجه اول این است که می گوییم حمل واحد نسبت به دو گونه حمل متباین، این قابل التزام نیست. به عبارت دیگر انتزاع عنوان واحد که عبارت است از عالم مثلاـ و حمل آن بر ذات که تغایر می طلبد، این انتزاع و این حمل اگر بگوییم یکسان و یک شکل است در واجب و در ممکن، جمع بین متباینین است. در واجب حمل در شکل عینیت است و در ممکن حمل در شکل عروض است. در واجب موضوع واجب الوجود است و در ممکن موضوع ممکن الوجود است و واجب و ممکن (عینیت و عروض) متباینین است. اگر عنوان انتزاعی را برای متباینین یک عنوان اعلام بکنیم یعنی عالم به یک معنا در نظر بگیریم برای واجب و ممکن، انتزاع مفهوم واحد از متباینین می شود و انتزاع از متباینین محال هست و خلف و جمع بین ضدین می شود. این وجهی است درست و می توانیم بگوییم به عنوان تایید در جهت تقویت رأی صاحب فصول بنابراین باید بگوییم که عالم برای ممکن غیر از آن است که برای واجب است تا انتزاع از متباینین به وجود نیاید. وجه دوم: گفته می شود که نقل شده است از معصوم که فرموده است: «اشترکنا معه فی الاسم و افترقنا عنه فی المسما». ما بندگان خدا با خدایمان در اسم اشتراک داریم و در مسما فرق داریم. این دلیل می شود بر اینکه نحوه حمل فرق می کند. مسما که فرق داشت حملش و اتصافش هم فرق می کند. لذا فقط یک اشتراک در اسم و صفات است مثل «عالم» ولی مسما که فرق دارد، باید حمل هم فرق کند. شیخنا العلامه می فرماید: این وجه دوم یک تاییدی از بعید می تواند باشد اما اگر دقت کنیم به رأی صاحب فصول کمک آنچنانی نمی کند. چون این حدیث ممکن است مربوط باشد به وحدت وجود. یکی از شواهد زنده و برجسته در جهت وحدت وجود باشد. «اشترکنا معه فی الاسم» یعنی در اسم وجود «و افترقنا عنه فی المسما» یعنی مصداق وجود که آن وجود مطلق است و بشر وجود محدود و ناچیز است و اسم که وجود باشد مشترک است. بنابراین معلوم است که این حدیث کمکی است در جهت اثبات وحدت وجود و اما برای هدف صاحب فصول کمک آنچنانی از این حدیث به دست نمی آید. در نتیجه امر چهارم به پایان رسید و نتیجه بحث این شد که در حمل مغایرت مفهومی بالاتفاق و التسالم شرط است در صورتی که حمل شایع صناعی باشد و درباره حمل ذات باری تعالی حمل عینیت است اما این عینیت از باب مجاز نیست بلکه نقل واقعی و حقیقی است که با توجه به عینیت صفات و ذات، این نقل درک می شود نه نقل انشاء و اعلام.

امر پنجم

اما امر پنجم: محقق خراسانی می فرماید: اختلاف نظری بین صاحبنظران وجود دارد بعد از اتفاق نظر بر اینکه در حمل مغایرت مفهومی شرط هست. پس محقق خراسانی هم اعلام فرمودند چنانچه در فلسفه و منطق هم به ثبت رسیده، اتفاق وجود دارد که حمل می طلبد مغایرت بین موضوع و محمول در شکل مغایرت مفهومی یعنی در صحت حمل شرط است تغایر مفهومی بین موضوع و محمول. اما اختلاف این است که بعد از که حمل صورت گرفت و ارتباط برقرار شد، این ارتباط محمول با موضوع را که در اصطلاح کفایه می خوانید قیام مبدأ به ذات، این ارتباط وصف با موصوف به چه صورت است؟

کلام شیخ صدرا در مورد ارتباط صفت و موصوف که چهار قول وجود دارد

شیخنا العلامه شیخ صدرا می فرماید: در این مورد چهار قول وجود دارد: قول اول این است که این ارتباط قیام هست و رابطه هست، اما رابطه و قیام در شکل حلولی است. مبدأ حلول می کند به ذات و عالم علم را حلول می کند به ذات عالم. این رأی اشاعره است که قائل به حلول هستند. با این مسلک پس از که در صفات باری تعالی می رسد می بیند که متکلم بالاتفاق از صفات ذاتیه خداست و بعد می بیند که مسلک هم مسلک حلولی است و چگونه تکلم حلول می کند در حالی که تکلم یک حرف زدنی است که عارض می شود که در نتیجه قائل شدند به کلام نفسی. در تحقیق اصولی و در اصطلاح محقق خراسانی کلام نفسی زبان حال است و در اصطلاح اشاعره کلام نفسی یک حقیقتی است مستقل و یک قدیمی است از قدماء و تعدد قدماء قائل هستند. خداوند یک کلام نفسی دارد و علم قدیم است و قدرت قدیم است و تکلم هم قدیم است، منتها این تکلمی که در مرحله عمل می بیند، این تکلم تکلم لفظی است و می گوید تکلمی که صفت خداست این نیست و تکلمی که صفت خداست، کلام نفسی است. تکلم قدیم است مثل علم و قدرت که تعدد در قدماء بشود. رأی دوم این است که اصلا قیامی وجود ندارد. مبدأ با ذات مربوط نمی شود یعنی در حقیقت با ذات یک ارتباط واقعی پیدا نمی کند و نسبت داده می شود. قیام فقط یک نسبت است اما ارتباط واقعی برقرار نمی کند. مثال می زند که «ضارب» مبدأ و ذات هست که ضرب مبدأ است و ذات شخص است و آیا «ضارب» ضرب برای ذات خودش قیام کرده و در ذات ضارب وجود دارد؟ ضرب رفته به مضروب. یا مولم چیزی که به کس دیگری درد و المی می رساند و خودش المی ندارد، بنابراین قیام فقط نسبت است و قیام عبارت است از ارتباط مبدأ با ذات نیست. این دو قول اما قول سوم و چهارم جلسه آینده.

اقوال در قیام مبدأ به ذات که ۴ قول هست ۹۲/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

اقوال در قیام مبدأ به ذات که ۴ قول هست

اقوال درباره قیام مبدأ به ذات. گفتیم که در این مورد چهار قول وجود دارد:

قول اول قول اشاعره

قول اول منسوب به اشاعره است که می گویند قیام مبدأ به ذات قیام حلولی هست اطلاقا.

قول دوم مبدأ به ذات قیام نمی کند

قول دوم عبارت است از قول مخالف اشاعره که می گویند مبدأ به ذات اصلا قیام نمی کند و رابطه ندارد. «زید ضارب» ضرب که به زید قیام نکرده است و به مضروب تعلق می گیرد مخصوصا اگر ماده از جواهر باشد مثلا «زید حداد» یا «زید تمّار» که حدید به زید ارتباط نزدیک برقرار نمی کند و یک جوهر خارجی است. تمر که به ذات زید ارتباط پیدا نمی کند. بنابراین قیام مبدأ به ذات فقط مجرد یک نسبت است.

قول سوم صاحب فصول قیام ارتباط است ولی انواع دارد

قول سوم صاحب فصول (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قیام همان ارتباط بین عرض و معروض است منتها این قیام عرض به معروض اعم است از قیام صدوری مثل ضارب و حلولی مثل ابیض یا عالم یا وقوعی مثل مضروب. قیام درست است منتها انواع دارد و این قیام هم اثنینیت می طلبد لذا در اتصاف باری تعالی به صفات ذاتیه اش باید قائل به نقل بشویم چون اثنینیتی در کار نیست.

ص: ۵۰۸

۱- (۱) ۱. الفصول الغرویه ، صفحه ۶۲.

قول چهارم انتخاب محقق خراسانی است

قول چهارم که مورد انتخاب محقق خراسانی و سید الاستاد هست، عبارت است از اینکه منظور از قیام مبدأ به ذات تلبس است. سید الاستاد (۱) می فرماید: تلبس به معنای این است که ذات دارای آن صفت باشد و به معنای قیام عرض به معروض نیست و الا عناوین انتزاعیه یعنی مشتقاتی که انتزاعی و اعتباری هستند مثل مالک که عرض نیست و باید خارج بشود. مالک یک عنوان انتزاعی است که از ارتباط ملک با صاحب مال انتزاع می شود و عرضی نیست. بنابراین منظور از تلبس و به تعبیر اصولی واجدیت وصف است. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بعد از که می فرماید منظور از قیام عرض به معروض، تلبس

است، باید سه قول قبلی را کنار بگذاریم و بعد از آن قول چهارم را تقویت کنیم:

قول اول و دوم افراط و تفریط

قول اول که قیام به معنای حلول است وقول دوم قیام فقط نسبت است و هیچ ارتباطی ندارد. این دو قول در حقیقت افراط و تفریط است. قولی که می گوید قیام نه تنها ارتباط است بلکه حلول است یعنی در عمق ذات وارد می شود و این افراط است. قولی که می گوید یک نسبت است و قیامی نیست و رابطه وجود ندارد که تفریط است. اولا افراط و تفریط خلاف اعتدال است و بطلان افراط و تفریط از حقانیت اعتدال و عدالت پیداست به طور کلی. ثانیا افراط و تفریط خلاف وجدان است. افراطی که می گوید حلول، وجدانا عرض را درک می کنیم که جدای از معروض است که ضرب چیزی است و ذات ضارب چیز دیگری است و ما درک می کنیم که کتابت چیزی است و کاتب چیز دیگری است و وجدانا اثنینیت پیداست و حلول نیست. لذا این قول که قائل به حلول شد گفتند که متکلم از صفات ذاتیه هست، حلول به چه صورت باشد که تکلم الفاظ هست و کیف مسموع و صوت است و عین ذات نیست؟ که قائل به کلام نفسی شدند که غیر از این الفاظ یک کلام نفسی دیگری را به عنوان یک قدیم دیگر تصور کنیم که آن هم فقط یک وهم و یک خیال است و هیچ بنیه واقعی و حقیقی ندارد. ما که معتقد به عینیت صفات ذاتیه هستیم، درباره تکلم می گوییم که خدای متعال که متکلم هست، نقلی نیست و معنای حقیقی را درک می کنیم که به معنی موجد کلام است نه به معنای گوینده کلام. بنابراین قول اول که از اساس بی بنیاد است و مردود بودنش وجدانی است. قول دوم که تفریط بود که گفت اصلا ارتباطی نیست که می بینیم تنها مثال «ضارب» نیست مثال را به عالم بزنید و به ابیض، که می بینیم فرد به عنوان یک ذات متلبس به علم است به این معنی که واجد علم است و بین علم و خود ذات در خارج جدایی نیست و عالم که می گوییم همان ذات متلبس به همان صفت وجدانا هست. بنابراین شما که می گویید اصلا ارتباطی در کار نیست، فقط مثال ضارب را توجه کرده اید ولی اوصاف دیگری داریم و مشتقات زیادی که ارتباط وصف با موصوف به طور کامل مشهود است اما در ضارب که شما مثال زدید قیام صدوری است. اشتباه شده است بین قیام وقوعی و حلولی و صدوری. قیام صدوری آن است که صدور مبدأ مورد نظر است مثلا صدور ضرب از ضارب است که ذات ضارب متلبس به صدور ضرب است. بنابراین قول دوم هم بطلانش روشن شد. اما قول سوم که مرحوم صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرمود که قیام مبدأ به ذات اعم است. فرمایش ایشان تا حدی درست است که قیام انواعی دارد: صدوری و حلولی و وقوعی. اما پس از که ایشان این انواع از قیام را اعلام می کنند، می فرمایند: بین مبدأ و ذات اثنینیت وجود دارد و برای صفات باری تعالی اگر حمل بشود به ذات اقدس باری تعالی، اثنینیت نیست و باید بگوییم نقل صورت گرفته است. می فرماید: تعریفی که ایشان از عروض داشتند کامل نیست چون ایشان گفتند منظور از قیام عبارت است از قیام عرض به معروض و ما گفتیم که تلبس مبدأ به ذات فقط منحصر به قیام عرض به معروض نیست و الا اعراض انتزاعیه و اعتباریه خارج می شوند. بنابراین حق این است که قیام مبدأ به ذات عبارت است از تلبس مبدأ به ذات (تلبس را معنا کردیم که داشتن و دارایی ذات بود که ذات دارای یک مبدأ هست) هم با واقعیت تطبیق می کند و هم فراگیر است و تمام اقسام را شامل می شود: هم مشتقات عارضی و هم مشتقات انتزاعی و مشتقاتی که صفات ذاتیه باشد. لذا به تعبیر محقق خراسانی می فرماید: تلبس مبدأ به ذات اعم است از حمل بین موضوع و محمول که به نحو محمول بالضمیمه باشد یا به نحو خارج المحمول.

۱- (۲) ۲. محاضرات ، جلد ۱ ، صفحه ۳۳۵.

دو اصطلاح محمول بالضمیمه و خارج محمول در فلسفه و اصول

محمول بالضمیمه و خارج المحمول یک اصطلاح فلسفی دارد و یک اصطلاح اصولی دارد. در اصطلاح فلسفه محمول بالضمیمه عبارت است از حمل ذاتیات بر ذات مثل «الانسان ناطق» که چیزی که از خود ذات و ضمیمه ذات هست، حمل بر ذات می شود و گاهی در فلسفه این محمول را بالصمیمه می گویند یعنی از صمیم ذات هست. خارج المحمول عبارت است از اوصاف خارج از ذات مثل «زید کاتب» و «زید قائم» که شیئ و وصف خارج از ذات حمل شده بر ذات که این اصطلاح فلسفی است. اما اصطلاح اصولی که مبدع این اصطلاح محقق خراسانی است و چیزی که ایشان در اصول ابداع کند از اصطلاحات، درست است و اصل است. محقق خراسانی می فرماید: محمول بالضمیمه عبارت است از محمولی که از اعراض متاصله باشد. اعراض متاصله یعنی عرض منشأ برای انتزاع و اعتبار ندارد و در خارج به عنوان عرض متأصل است نه اینکه قائم به ذات است که اگر قائم به ذات بشود می شود جوهر. محمول بالضمیمه عبارت است از حمل اعراض متاصله مثل «زید کاتب» و خارج المحمول عبارت است از حمل اعراض انتزاعیه مثل «زید مالک» که این ملکیت از اعراض انتزاعیه است و انتزاع از رابطه دو شیئ می شود مثلا- مال و صاحب مال که ارتباط برقرار پیدا کند، عنوان انتزاع می شود تحت تعبیر مالک. اعراض متاصله از قبیل محمول بالضمیمه است و حمل اعراض انتزاعیه از قبیل خارج المحمول است. می فرماید: تلبس را فقط داشتن و واجدیت صفت معنا که بکنیم، اعم است از حملی که از باب محمول بالضمیمه باشد یا حملی که از باب خارج المحمول باشد و این گونه قیام مبدأ به ذات شامل اتصاف به وصف ذاتی هم می شود چون معنای این قیام مبدأ به ذات این است که ذات دارای یک صفت هست و این شامل صفات ذاتی هم می شود که صفات ذاتی هم باشد باز هم ذات دارای آن صفت هست با یک فرق که به طریق اولی و اقوی و کامل تر. داشتنی است برتر از داشتن عارضی و دارایی است محکم تر از دارایی که عروض باشد. بنابراین اتصاف به صفت ذاتی هم وارد محدوده می شود و در صدر جدول قرار می گیرد. تلبس مبدأ به ذات به نحو عینیت این تلبس اقوی و برترین تلبس است.

ص: ۵۱۰

اشکال و جواب

اینجا یک اشکالی را جواب می دهد: سوال این است که اینگونه تلبس که تلبس عینی باشد،عرف نمی پذیرد. عرف یک دید سطحی و متعارفی دارد و تلبس ذات به مبدأ در شکل تلبس عینی (عینی به این معنا که صفت عین ذات باشد) این را عرف نمی بیند و چیزی که از دید عرف به دور باشد، تایید نمی شود. در جواب این مسئله محقق خراسانی یک ضابطه اعلام می کند، می فرماید: محقق قمی صاحب قوانین فرموده است که هر کجا اصطلاحی از شرع بیاید و حدود خاصی نداشته باشد، حدودش را از عرف بگیرید و تشخیص اش از عرف است، این قانون ایشان اعلام کرده است به عنوان قانون کلی «کلما ورد مفهوم من الشرع و لم یکن له تعیین یتبع فهم العرف». ولیکن این قانون را دقت کنید که می گوید فهم عرف متبع است درباره معنای الفاظ. فهم معنای الفاظ که اگر از سوی شرع تعیین نشده باشد از عرف اخذ کنید. مثلا می گوید صاع یعنی یک پیمانه و اندازه که صاع لفظی است وارد شده و حدودش را شرع مثل کرّ تعیین نکرده. از عرف می پرسیم که صاعی که آمده است چیست؟ عرف می گوید این پیمانه ای که ما استفاده می کنیم این صاع است. پس عرف متبع است در فهم معانی از الفاظی که از سوی شرع تعیین نشده باشد. اما تطبیق مفاهیم بر مصادیق وظیفه عرف نیست. مرجعیت عرف در تطبیق مفهوم بر مصداق ثابت نشده است بلکه به طور قطع عرف اهلیت برای تطبیق مفهوم برای مصداق ندارد. چون عرف دیدش دید تسامحی است. تطبیق مفهوم بر مصداق دقت می خواهد و عرف مسامحه می کند از این جهت اهلیتی برای تطبیق مفهوم بر مصداق ندارد. لذا اگر صاع مفهومش را پرسیدیم و عرف بگوید این پیمانه است اما اگر گفتیم داخل پیمانی شئ ای گذاشته شده، آیا این پیمانه الان کامل هست یا نیست؟ عرف نگاهی به پیمانه می کند و نزیک به کامل شدن است می گوید کامل است چون تسامح دارد. بنابراین نظر عرف در تطبیق مفهوم بر مصداق متبع نیست. اینجا هم تلبس یک لفظی است که مفهومش را عرف می گوید یعنی ذات با مبدأ ارتباط داشته باشد اما تطبیقش که این تلبس به چه گونه است و کجا تلبس است و تلبس فقط عارضی است یا تلبس واقعی هم هست و ذاتی هم هست؟ اینها از باب تطبیق مفهوم بر مصداق هست و عرف در تطبیق مفهوم بر مصداق متبع نیست. امر پنجم کامل شد و نتیجه هم معلوم شد که منظور از قیام مبدأ به ذات و تلبس مبدأ به ذات، تلبس است به معنای واجدیت صفت که جامع و فراگیر و بلا اشکال و شامل صفات ذاتیه باری تعالی هم می شود.

ص: ۵۱۱

امر ششم عبارت از بحث صحیح و اعم

امر ششم از اموری که مربوط به مشتق هست، عبارت است از بحث صحیح و اعم که عنوان نشده است صحیح و اعم در کتاب ولیکن واقعیتش بحث صحیح و اعم است. این امر به این معناست که مورد بررسی قرار بدهیم که گفتیم ضابطه مشتق اصولی جری بود و این جری آیا جری بنفسه هست یا جری به واسطه هم جری به حساب می آید؟ اگر حقیقت در اخص باشد معنایش این می شود که منظور از جری، جری بنفسه هست مثلاـ بگوییم «الماء جار» که جری بنفسه است و خود آب جاری است و اگر فقط همین بود می گوییم جری وضع شده است برای اخص. اما اگر جری اعم از جری بنفسه و جری بالواسطه فی العروض بود مثل «المیزاب جار» که به اصطلاح وصف به حال متعلق بشود نه وصف به حال خود شئ. یک مرتبه وصف به حال خود شئ هست که می گوییم«زید عالم» و یک مرتبه وصف به حال متعلق است که می گوییم «زید عالم ابوه»

آیا جری بنفسه هست یا اعم از بنفسه و بواسطه که محقق خراسانی و سید الاستاد فرمودند اعم است

پس منظور از جری بنفسه هست یا جری بنفسه و بالواسطه؟ اگر جری بنفسه بود فقط باید اعلام بکنیم که مشتق حقیقت است در جری بنفسه و اگر مشتق هر دو صورت را داشت هم جری بنفسه و هم جری بالواسطه را، اعلام بکنیم که مشتق حقیقت است در جری اعم. کدام یک از این دو درست است؟ محقق خراسانی و سید الاستاد (1) قدس الله نفسهما الزکیه می فرمایند: هر دو جری از معنای جری در مشتق است و هیچ کدام هم مجاز نیست و جری مجازی نداریم اعم از اینکه جری بنفسه باشد و جری بالواسطه باشد. برخلاف آنچه که صاحب فصول فرمود که محقق خراسانی با صاحب فصول در این شش امر منازعه و مشاجره دارد و اینجا هم آخرین اشکالی که به صاحب فصول می شود در این امر ششم این است. صاحب فصول که می گوید جری حقیقی جری بنفسه است و جری بالواسطه مجاز است و وقتی مجاز شد از بحث بیرون می رود چون بحث ما این است که معنای حقیقی جری را پیدا کنیم. بنابراین صاحب فصول این کلام را فرمود و نتیجه فرمایش این شد که جری مشتق حقیقت است در اخص یعنی جری بنفسه و محقق خراسانی و سید الاستاد می فرمایند: منظور از جری جری اعم است بنفسه و بالواسطه. دلیل این است که استعمال در هر دو صورت استعمال حقیقی است. جری بنفسه که معلوم است و جری بالواسطه که «المیزاب جار» هم باشد استعمال حقیقی است و کلمه به معنای حقیقی اش استعمال شده و فقط مجاز در اسناد است. بر مسلک سکاکی که سید الاستاد می فرماید: مسلک درستی هم هست، مجاز در کلمه وجود ندارد و میزاب همان میزاب است و جری همان جری است و معنای حقیقی است، به اسناد تصرف کردیم و اسناد به غیر ما هو له داده شده که اسناد بما هو له «الماء جار» بود و اسناد بغیر ما هو له میزاب است. اما غیر ما هو له باید متعلق به ما هو له باشد و اگر متعلق نباشد که اسناد بغیر ما هو له می شود غلط مثلا بگوییم «زید مؤدب عمرو». غیر ما هو له متعلق باشد مثل اینکه بگوییم «زید مؤدب خادمه» که تعلق دارد بما هو له و ما هو له زید است و متعلق آن خادم اوست. اسناد بغیر ما هو له اطلاق ندارد و اسناد بغیر ما هو له اسناد به متعلق ما هو له است. بنابراین اسناد فقط از باب ادعاء یعنی میزاب را فرد حقیقی ادعائی در نظر می گیریم مثلا آب فرد حقیقی واقعی است و میزاب فرد حقیقی ادعائی است، در اسناد بغیر ما هو له بر مسلک سکاکی فرد دیگری را ادعائی فرد حقیقی فرض می کنیم. پس تصرف در اسناد است و آن هم فرد حقیقی ادعائی را مورد اسناد قرار می دهیم اما در کلمات هیچ تصرفی وجود ندارد. بنابراین هر دو استعمال استعمال درست است و حقیقی است منتها در صورت اول جری بنفسه و در صورت دوم جری بالواسطه است.

۱- (۳) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۴۰.

تحقیق تکمیلی در جمع بندی امر ششم ۹۲/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق تکمیلی در جمع بندی امر ششم

تحقیق تکمیلی و جمع بندی درباره امر ششم.

آیا جری در مشتق حقیقت در اخص است یا حقیقت در اعم؟

امر ششم از امور مربوط به مشتق عبارت از این است که جری که در مشتق هست، حقیقت در اخص هست یا حقیقت در اعم؟ به این معنا که جری مشتق اختصاص دارد به جری بنفسه یا شامل جری به حال متعلق هم می شود که بشود اعم.

نظر صاحب فصول

در این رابطه گفتیم صاحب فصول (۱) قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که جری حقیقت است در جری بنفسه مثلا «الماء جارٍ» و در جری به حال متعلق مجاز است که بگوییم «المیزاب جارٍ».

نظر محقق خراسانی این است که مجاز نیست و اسناد دست کاری شده است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که در بیان صاحب فصول خلطی صورت گرفته است بین مجاز در کلمه و مجاز در اسناد. در جری به حال متعلق می شود مجاز در اسناد و اسناد به غیر ما هو له هست. ما هو له «الماء جارٍ» هست و غیر ما هو له، متعلق ما هو له هست که عبارت است از میزاب. بنابراین همان رأی که سکاکی گفته است که محقق خراسانی آن مسلک جدید را در بلاغت و در بحث حقیقت و مجاز تایید می کند و سید الاستاد هم می فرماید مسلک سکاکی در این باب درست است. پس از که تجزیه کنیم می بینیم که در قضیه وصف شئ به حال متعلق مجاز در کلمه نیست بنابراین مجازی وجود ندارد تا صاحب فصول بگوید استعمال مجازی می شود. مجاز در کلمه که نبود استعمال در معنای خودش هست به این معنا که جری به معنای خودش هست و میزاب به معنای خودش هست و اسناد به غیر ما هو له است. بنابراین می فرماید: جری حقیقت است در اعم یعنی در جری بنفسه و جری بحال متعلق. این فرمایش این دو محقق بود.

۱- (۱) ۱. فصول ، صفحه ۶۲.

اما تحقیق این است که اشکال بر صاحب فصول وارد نیست

اما تحقیق این است که اشکال بر صاحب فصول وارد نیست. صاحب فصول اعلام نکرده است که مجاز در کلمه است تا شما بگویید اینجا مجاز در کلمه نیست بلکه صاحب فصول جری را تحقیق کند که جری حقیقت است به جری بنفسه یا شامل

جری بحال متعلق و جری بالواسطه هم می شود. در حقیقت جری در مشتق یعنی اسناد. پس مجاز در اسناد که سکاکی گفت و محقق خراسانی هم فرمود که مجاز در اسناد هست، عبارت را تغییر دهید که مجاز در اسناد یعنی مجاز در جری. جری به عبارتی اسناد هست. آن مبدأ که به ذات رابطه برقرار کند و جری داشته باشد یک اسنادی است زمان دار. پس در درون جری اسناد هم هست. پس مطلب این شد که صحیح همان است که صاحب فصول می فرماید که جری حقیقت است در جری بنفسه و جری بالواسطه مجاز می شود چون بر مسلک سکاکی مجاز در اسناد مجاز در جری را هم شامل می شود که جری متضمن اسناد هم هست.

بحث اوامر از مهمترین مسائل اصول است

اما پس از که امور مقدماتی به پایان رسید می رسیم به اوامر. بحث اوامر از مهم ترین بحث در اصول است. اصول در تعبیر ساده ادله استنباط احکام است و احکام به طور کلی از امر و نهی استنباط می شود. متن ما کفایه الاصول محقق خراسانی است و حاشیه و شرح از شیخ اعظم تا صاحب فصول تا تلامذه ایشان تا سید الاستاد این سبک و سیاق بحث ماست.

ص: ۵۱۴

بحث در اوامر دو مرحله است: در ماده و هیئت

محقق خرسانی می فرمایـد: در اوامر در دو مرحله بحث می کنیم: مرحله اول بحث از ماده امر و مرحله دوم بحث از هیئت امر. بحث از ماده امر فقط بحث لغوی است و تحقیق لغوی می طلبد اما بحث از هیئت بحث ادبیات و بلاغت است.

در بحث ماده محقق خراسانی ۷ معنا برای امر ذکر کرد

امـا مرحله اول که عبـارت است از مـاده امر محقق خراسانی می فرمایـد: برای امر چنـدین معنا ذکر شـده است که از این معانی ایشان هفت معنا را در متن ذکر می کند که عبارت است از: ۱. طلب ۲. شأن ۳. فعل ۴. فعل عجیب ۵. شئ ۶. حادثه ۷. غرض . می فرماید: در این هفت معنا اشتباهی صورت گرفته است و آن این است که خلط شده است بین مفهوم و مصداق. مصداق را جای مفهوم قرار داده اند.

یکی از ۱۳ قسم مغالطه

امـام المشـککین و شـیخ المغـالطین فخر رازی سـیزده قسم مغـالطه ذکر می کنـد که یک قسم از اقسام مغالطه این است که در جواب از مفهوم شـئ، مصـداق اعلام بشود. مثلا کسـی از شـما سوال کنـد ما هو الانسان؟ شـما بگوییـد «رجل» که در برابر این سوال باید «حیوان ناطق» و مفهوم را بگویید که گفتن مصداق مغالطه است.

محقق خراسانی می فرماید نظر صاحب فصول درست نیست

محقق خراسـانی می فرمایـد: مصـداق بـا مفهوم خلـط شـده است. در مثال ایشان اعلام می کنـد در مورد غرض که اگر کسـی بگوید «جئت لامر کذا» اینجا می گوییم امر برای غرض بکار رفته و می فرماید: این از باب اشتباه مفهوم با مصداق است. امری کـه در ایـن جملـه (جئـت لامـر کـذا) هست این امر غرض نیست بلکه لامـی که روی امر آمـده آن غرض است و امر مصـداق غرض قرار گرفته نه معنای غرض. بنابراین معانی که صاحبنظران برای امر اعلام کرده انـد،خلط بین مفهوم و مصداق است مثلا گفته است به معنای فعل تعجب یا به معنای غرض. می فرمایـد: با این شـرحی که دادیم آنچه صاحب فصول گفته است که امر حقیقت است یا امر وضع شـده است برای طلب و شأن، اساسـی نـدارد. چون اکثر آن معانی از باب خلط بین مفهوم و مصـداق است و شأن شایـد از این قبیل باشـد. بعد می فرماید: بعید نیست که امر مادتاً وضع شده باشد برای شـئ و طلب. نحوه وضع هم از قبیل مشترک لفظی و برای هر دو جـدا وضع شده است. البته اعلام نمی کند که مشترک لفظی است ولی بیان نشان می دهد که می گویـد برای طلب وضع معلوم است و برای شـئ هم بعید نیست که وضع شده باشد، به دست می آوریم که تعدد وضـع هست و تعـدد وضـع هم مشـترک لفظی است امـا دلیـل اقـامه نمی کنـد. در بحث لغوی و الفـاظ دو مرحله است: اگر لغـات را بخواهیم تحقیق کنیم بایـد به لغت نامه ها مراجعه کنیم و اگر هیئات و تراکیب را بخواهیم تحقیق کنیم بایـد به ادب و بلاغت و ظهورات و علائم حقیقت و مجاز مراجعه کنیم. پس باید مراجعه کنیم به مدارک و منابع اصلی. تحقیق این است که برای لغت شناسی و تعریف معنای کلمه به صورت تک واژه باید مراجعه کرد به لغت نامه ها.

لغتنامه مثل شهرت دو قسم است

البته لغت نامه دو دسته هستند مثل شهرت: قدمایی و متاخرین. لغت نامه های قدما از اعتبار بالایی برخوردار است و لغت نامه های جدید از لحاظ تحقیقی اعتبار ثبت شده ندارد. لغت نامه های قدماء مثل العین و غیاث اللغه یا مصباح اللغه و لسان العرب. آن کلامی که در اصول می گویند که قول لغوی حجیت ندارد اما مثلا شیخ انصاری که در رسائلشان می فرماید قول لغوی حجیت ندارد اما در مکاسبشان در صفحه کتاب بیع می گوید «البیع کما فی المصباح مبادله مال بمال». پس مشی اصول و فقه کاملا جدا کردیم حتی شهرت را سید الاستاد در اصول اعتبار برایش قائل نیست و در فقه می گوید «لو لا الشهره لافتینا علی خلاف ذلک» که اعتماد می کند. فقه یک بحثی است و اصول بحث دیگر و برای ما فقه معتبر است. بنابراین ما برای قول لغوی همانطور امام خمینی درباره اعتبار قول لغوی می گوید که حجیت قول لغوی از باب حجیت قول اهل خبره است که پشتوانه بنای عقلاء دارد. مضافا بر آن سیره محققین هم این است که در بحث از معنای واژه ها و کلمه های مفرده به لغت نامه ها مراجعه می کنند و آن لغوی ها اهل خبره هستند و محقق و کارشناس هستند و حجیت قول خبره بلا اشکال قطعی است و اختلافی بین محققین نسبت به حجیت قول خبره ندارد.

برای تحقیق معنای امر به کتاب و لغت مراجعه شود

درباره کلمه امر اصطلاحی شبیه اصطلاح کتاب و سنت هست که چگونه می گوییم کتاب و سنت در جمع مبانی دو محور اصلی است، اینجا می گوییم ما باید برای توضیح معنای امر به کتاب و لغت مراجعه کنیم. (اگر لغتی را خواستید معنایش را تحقیق کنید، به کتاب و لغت مراجعه کنید و ببینید در قرآن به چه معنا بکار رفته و حجیتش فوق الاعتبار است) بنابراین برای فهم معنای امر مراجعه می کنیم به کتاب و لغت: کتاب را می بینیم درباره امر اولا دو دانشمند محققی که واژه شناسی قرآن را خوب بحث کرده اند که یکی علامه طریحی و علامه راغب اصفهانی است که این دو دانشمند کلمات قرآن را به دقت بررسی کرده اند و طریحی کامل تر تحت عنوان لغات و در صدر جدول لغاتی که قرآنی است از آیات قرآن طبق تحقیق همان قرآنی و کتابی شرح می دهد.

ص: ۵۱۶

مجمع البحرین در معنای امر ۱۱ معنی می کند

در کتاب مجمع البحرین (۱) علامه طریحی درباره امر یازده تا معنا ذکر می کند که یکی از معانی شأن اعلام می شود یا ابداع و عالم امر و خلق و صنع الهی.

راغب ده معنا معرفی می کند

راغب اصفهانی درکتاب مفردات قرآن ده تا معنا برای امر در اصطلاح قرآن معرفی می کند. اما استعمالش را که ملاحظه کردیم دیدیم که در قرآن اولا فقط کلمه امر بدون الف و لام و با الف و لام هفتاد و دو مورد استعمال شده است که اگر به دقت بنگریم هر یک مورد با مورد دیگر فرق می کند. کلمه آمر و مشتقات امر اگر اضافه بشود در کتاب بیش از صد مورد امر و مشتقات ایشان به کار رفته است. حال مراجعه کنیم به لغت نامه ها: تقریبا سیره فقهاء مراجعه به مصباح است، به المصباح المنیر را که مراجعه کردیم، دیدیم معنای امر را دو چیز معنا می کند که عبارت است از شأن و طلب می فرماید: امر اگر به معنای شأن باشد جمعش به امور بسته می شود و اگر امر به معنای طلب باشد جمعش به اوامر می آید که محقق خراسانی فرموده بود که اگر امر به معنای شئ باشد، جامد است و جمع جامد هم وضعش فعول و امور است و اگر به معنای طلب باشد می شود مشتق و جمع اشتقاقی می شود اوامر. پس به این نتیجه رسیدیم که نظر صاحب فصول قانونی است و از لغت نامه اخذ کرده و از المصباح المنیر گرفته است و کلامش بنیادی دارد و قابل قبول در دید ابتدایی است. اما اشکالی که محقق خراسانی می کند اولا-اینکه فرمودید امر به معنای طلب و شئ هست، در تمامی لغت نامه ها امر به معنای شئ نیامده است. از طرف ایشان جواب گفته می شود که ایشان فرمود امر به معنای طلب و شئ هست لغتا و عرفا که اشکال ابتدایی را جواب داد. ایشان که می فرماید به معنای طلب است یعنی لغتا و به معنای شئ هست عرفا. پس مبنای ایشان لغت و عرف است. درباره این رأی ایشان، محقق اصفهانی صاحب نهایه الدرایه قدس الله نفسه الزکیه نقد و ملاحظه ای دارد می فرماید: امر با شئ مساوی نیست.

ص: ۵۱۷

۱- (۲) ۱. مجمع البحرین، جلد ۱ ، صفحه ۱۰۰.

توضیح تکمیلی در معنی ماده امر ۹۲/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

توضیح تکمیلی در معنی ماده امر

توضیح تکمیلی درباره معنای ماده امر.

کلام محقق خراسانی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که بعید نیست که ماده امر وضع شده باشد برای طلب و شئ. و فرمودند که قول به تعدد معنا اساس ندارد و از قبیل اشتباه مصداق به مفهوم است.

کلام محقق اصفهانی که اشتباه مصداق به مفهوم تعریف دارد

محقق اصفهانی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اشکال محقق خراسانی بر صاحب فصول وارد نیست. یعنی اشکالی که محقق خراسانی فرمودند که این بود معانی متعدد که برای امر ذکر شده است، مفهوم نیست و مصداق است و اشتباه مصداق به مفهوم این نتیجه را داده است که گفته است امر معانی متعدد است. اما محقق اصفهانی می فرماید: اشتباه مصداق به مفهوم تعریف دارد. تعریفش این است که لفظ برای مصداق وضع شده باشد و مفهوم در هاله اشتباه قرار بگیرد و این معنای مصداقی را مفهوم تلقی کند. مثلاـ لفظ وضع شده است برای یک تعریفی به عنوان کتاب که لفظ «کتاب» اسم وضع شده برای یک تعیین و اسمش را نگذاشته اند که وسائل و کفایه بلکه اسمش را گذاشته اند «کتاب» پس لفظ وضع شده برای مصداق، اینجا شبهه مصداق به مفهوم پیش می آید. لفظ وضع شده است برای مصداق که مصداق خارجی یک مدوّن است اما کتاب مفهوم دارد یعنی تالیف و مطالب علمی و تدوین یافته و با یک نظم خاص و عبارت خوب و بیان کامل با نظم و نسق خاص در موضوعات علمی و تاریخی و فرهنگی. اسم را که وضع کردیم برای مصداق مثلاـ لفظ «کتاب» را وضع کردیم برای یک مصداق خارجی، اینجا اشتباه مصداق به مفهوم پیش می آید. کسی از شما سوال کند که کتاب را تعریف کند، بگوید «هذا» که تعریف کامل نمی شود و مفهوم معرفی نمی شود.

ص: ۵۱۸

۱- (۱) ۱. نهایه الدرایه ، جلد ۱ ، صفحه ۱۰۳.

اشکال محقق اصفهانی به محقق خراسانی

محقق اصفهانی می فرماید: این مبنا که عبارت است از اشتباه مصداق به مفهوم در صورتی است که وضع برای مصداق شده باشد و بعد برای مفهوم بکار ببرید. اما در بحث امر چنین چیزی نیست و امر وضع نشده است برای مصداق تا آن را به مفهوم ربط بدهید و اشتباه مصداق به مفهوم بشود بلکه امر تطبیق می شود به مصادیق مختلف و امر استعمال می شود به مصداق ها و

معانی متعدد و این معانی متعدد مصادیق متعدد است. در صورتی که تطبیق یک معنای کلی به مصادیق باشد، جایی برای اشتباه مصداق به مفهوم وجود ندارد، این اشکال اول.

کلام محقق خراسانی در مثال جئت لامر کذا

در ادامه محقق خراسانی مثال زده اند که «جئت لامر کذا» که مصداق غرض است و مفهوم غرض نیست و اشتباه می شود. امر معنایش غرض نیست و به معنای غرض به کار نرفته بلکه به مصداق غرض به کار رفته است. چیزی که برای غرض دلالت می کند لام است. در ادبیات آورده اند که لام چند قسم است و یکی از اقسامش این است که لام برای غرض بیاید. در اینجا اشکالی شده است که لام اگر برای غرض باشد، لازم می آید که غرض متعدد بشود چون «جئت لامر کذا» که امر خودش غرض است و لام هم اگر غرض بشود معنایش می شود «جئت غرض غرض»، بنابراین تعدد در غرض از لحاظ معنا به وجود می آید و این استعمال درستی نیست، اشکالی است بر محقق خراسانی. گفته می شود که ایشان فافهم دارد و آن اشکال را جواب داده است که لام برای علت است اما غرض از مجموع قرائن استفاده می شود و اما امر مفهوم غرض نیست بلکه امر مصداق غرض است. اشکال اول محقق اصفهانی نسبت به بیان محقق خراسانی این شد که فرماش شما که گفتید تعدد معانی از باب اشتباه مصداق به مفهوم است، واقعیت ندارد. چون اشتباه مصداق به مفهوم آنجا به وجود می آید که لفظ برای مصداق وضع شده باشد و در محاورات این مصداق با مفهوم خلط بشود.

اشکال دوم محقق اصفهانی

اما اشـکال دوم: می فرماید: اینکه فرمودید که امر وضع شده برای طلب و شـئ، چنین چیزی واقعیت ندارد. برای اینکه اولا شئ یک مفهوم عامی است به افعال و اعیان صـدق می کند اما امر عمدتا به افعال صادق است و به اعیان صدق نمی کند. اگر شـئ معنای امر باشد، باید متحد الصدق باشـند. می بینیم در تحقیقات میدانی اگر کسـی بگوید «رأیت شـئیا عجیبا» و مثلا مصداقش فرس عجیبی باشـد که صـدق می کند اما اگر فرس عجیبی را دیده بگوید «رأیت امراعجیبا» قابل صدق عند اهل اللسان نیست. این اولا و ثانیا در اسـتعمالات قرآنی می بینیم که امر به معانی به کار می رود که معنای امر به شئ صدق نمی کند. مثلا «الا له الخلق و الامر» که این امر به شـئ صـدق نمی کند. صاحبنظران فرموده اند که خلق و امر چند معنا دارد: ۱. تکوین و تشریع. ۲. موجود متعلق اراده و موجود دارای تحقق عینی. ۳. عالم خلق و عالم امر فلسفی که هیچ کدام شئ نیست.

سوال و جواب: عـالم امر عـالم عینی است عالم ملکوت است و جهان لاهوت است که عالم مجردات است. عالم قبل از خلقت است و عـالمی که در مقـام ذات است. عـالم خلق عـالم ناسوت است و عالم آفرینش است و عالم در مقام خلقت است و عالم بعد از تنزیل است. وجود قرآن که جهان است و جهان هم قرآن هست. قرآنِ عالم امر فی لوح محفوظ است و قرآنِ عالم خلق فی قلب رسول الله الاعظم است.

فرمایش محقق اصفهانی معنی امر یک چیز است و آن طلب و اراده و قابل صدق بر مصادیق

محقق اصفهانی بعد از این اشکالات رأی و نظر بیان می کند. می فرماید: امر وضع شده است برای معنای واحد که عبارت است از طلب و اراده. فرماش محقق خراسانی که مشترک لفظی اعلام می شد، نیست بلکه یک معناست و این یک معنا قابلیت تطبیق بر تمامی موارد و مصادیق. تطبیقش به این صورت است که موجودات واقعی که مورد طلب قرار بگیرد حتی امر و خلق، اینها هم قابل تطبیق با طلب و اراده است به این صورت که همه مواردی که متعلق امر هست، در معرض مطلوبیت و در معرض اراده است. چون در معرض اراده و طلب هست، برای همه آن موارد می گوییم مطلب و مقصد که چیزی که مورد معرض طلب است می گوییم مطلب و چیزی که در معرض اراده است می گوییم قصد. همان اشیائی که امر به آن اشیاء تطبیق می شود یا مطلب است یا مقصد است.

سوال و جواب: اگر چیزی که مطلب و مقصد نباشد، هست و پیدا می شود. اگر قصد نکنید مقصد شما نیست و اگر طلب نکنید مورد طلب نیست و معنای امر هم نیست. بنابراین فرمایش محقق اصفهانی این شد که معنای امر معنای واحد است و آن طلب و اراده است و قابل صدق بر مصادیق منتها با آن توجیهی که منظور از طلب متعلق طلب است و تمامی چیزهایی که امر به آن تعلق می گیرد می شود مطلب یا مقصد.

رأی سوم رأی محقق نائینی می فرماید واقعه ذات اهمیت

رأی سوم: محقق نائینی (۱) می فرماید: معنای امر عبارت است از واقعیه ذات اهمیه، واقعه دارای اهمیت. می فرماید: این معنا یک معنای جامعی است و تمامی موارد را شامل می شود. الا له الخلق و الامر که یک واقعه مهم است و ما امر فرعون برشید امر یعنی واقعه مهمی. تمامی مصادیق و معانی که امر در اصطلاح و در کتاب الله بکار می رود، می شود واقعیت ذات اهمیت. این وضع هم از باب وضع مشترک معنوی است بین همه این موارد.

سؤال و جواب محقق نائینی

بعد ایشان اشکال و جوابی تعرض می کند، می فرماید: اگر سوالی بشود که مشترک معنوی نیاز به قدر جامع دارد و تصویر قدر جامع بین این موارد مختلف کار مشکلی است، پس اعلام مشترک معنوی دشوار است. می فرماید: مشترک معنوی از دو راه ثابت می شود چون مشترک معنوی با مشترک لفظی در تضاد است و لاـ ثالث لهما است. یا برای مشترک معنوی از اول قدر جامع پیدا کنیم مثلاـ بگوییم قدر جامع کل صلوات معراج مؤمن است و یا اینکه مشترک لفظی که راهش بسته شد، مشترک معنوی ثابت می شود هرچند اسمش را ندادید و جهل شما واقعیت را تغییر نمی دهد. ایشان می فرماید: این معانی امر می دانیم که اوضاع متعدده نداریم. وضع متعدد معنایش این است که به یک جا طوری وضع شده باشد و به جای دیگر طور دیگر که استعمال فرق کند. اینجا طریقه استعمال یکسان است و امر در همه موارد در شکل بکار می رود. بنابراین مشترک لفظی نیست و قهرا راه سومی هم نیست و مشترک معنوی می شود. اما تصویر یک قدر جامع مشکل است مگر اینکه بگوییم خود امر تصویر جامع است. پس تصویر جامع مشکل هست اما می دانیم قدر مشترک است و اسمش را نتوانستیم پیدا کنیم و هیچ عیبی ندارد. این فرمایش محقق نائینی. اما سید الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره ماده امر در دوره درسی دو معنا اعلام کرده است.

۱- (۲) ۱. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۸۶.

کلام سید الاستاد در دوره اول اصول معنی امر همان معنایی که محقق خراسانی کرده اند

در دوره اول که مصباح الاصول ثبت کرده است که گفته است (۱) ماده امر همان است که محقق خراسانی می فرماید و جمع از محققین دیگر. منتها آنجا یک مقدار شرح و بسطی می دهد و مطلب را دسته بندی می کند و می فرماید: معنای امر طلب است و شئ حصه من الشئ هست یعنی شئ ای دارای خصوصیت نه مطلق شئ، طلب هم خاص یعنی از مقام عالی باشد نه مطلق طلب که تقاضا هم بشود معنای امر. با این خصوصیات آن اشکالات احتمالی را هم رفع می کند و اعلام می کند که معنای امر همان طلب و شئ هست.

کلام سید الاستاد در دوره بعدی می فرماید امر معنایش ابراز اعتبار نفسانی در خارج است

اما در دوره بعدی (۲) می فرماید: معنای ماده امر این نیست و صحیح این است که امر مادتا وضع شده است برای دلالت بر ابراز اعتبار نفسانی در خارج. که مبنای ایشان در انشاء هم همین بود که ابراز اعتبار نفسانی. مثلا می فرماید: شارع تکلیف را که قبلا جعل شده و یک امر نفسانی برای شارع مقدس هست، ابراز می کند برای مکلف و می شود ابراز اعتبار نفسانی. بنابراین در عبارت مختصر امر مادتا وضع شده است برای دلالت بر ابراز اعتبار نفسانی و امر هم انشاء هست و معنای انشاء همین است. هر چه دقت کنیم در معنای امر، جز این دلالت چیز دیگری نیست و اگر چیزی را از خارج اضافه کنید، آنها مصادیق هستند و مصداق هاست و معنا از دلالت لفظ بدست می آوریم. دلالت خود لفظ فقط برای ما اعلام می کند که مدلول ابراز اعتبار نفسانی است. هر چیزی که خارج تطبیق می کنید خارج از محدود مدلول است و از مصادیق است. این خلاصه فرمایش ایشان بود در جهت معنای ماده امر. این آراء براساس ترتیب رتبه تاریخا و تحقیقا کامل شد.

۱- (۳) ۲. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۴۰.

۲- (۴) ۳. محاضرات فی الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۳۴۷.

جمع بندی آراء صاحبنظران نسبت به معنی ماده امر ۹۲/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

جمع بندی آراء صاحبنظران نسبت به معنی ماده امر

پس از که اقوال و آراء فقها و اصولین مطرح شد و شرح داده شد،

۵ قول در معنای امر

ما حصل اقوال پنج قول می شود که این پنج عبارت اند از ۱. طلب و شأن که این قول از سوی صاحب فصول اعلام شده است. ۲. معنای ماده امر عبارت است از طلب و شئ که این قول از سوی محقق خراسانی اعلام شد. ۳. معنای امر عبارت است از واقعه دارای اهمیت که محقق نائینی این رأی را اعلام فرموده اند. ۴. ماده امر عبارت است از طلب و اراده که این قول از محقق اصفهانی است. ۵. معنای امر عبارت است از ابراز اعتبار نفسانی که این قول از سید الاستاد مرحوم آقای خویی است قدس الله اسرارهم.

تحقیق این اقوال خالی از اشکال نیست

اما تحقیق این است که این اقوال خالی از اشکال نیست. یک علامتی را که درباره اشکال به طور کل می توانیم در نظر بگیریم این است که یک قول متّحدی نیست و هر یکی دیگری را نقض و ابرام می کند پس معلوم است که یک قول درست و بلا اشکال در کار نیست و الا جا برای اشکال وجود نداشت. اما تفصیل: قولی را که مرحوم صاحب فصول اعلام می فرماید که عبارت است از طلب و شأن، این قول از لغت گرفته شده است و لغت نامه ها ماده امر را تفسیر می کنند به طلب و شئ. یک نکته قوت دارد که پشتوانه لغوی دارد اما معنای ماده امر در اصطلاح با معنای آن در لغت فرق دارد. این معنا که از لغت گرفته شده است، تمامی معانی امر در اصطلاح را نمی تواند شامل بشود. مثلا در قرآن کریم می خوانیم خدای متعال می فرماید: «أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْر» (۱) که در اینجا خلق و امر را خدا برای خودش نسبت داده، نه به معنای شأ ن است و نه به معنای طلب. بنابراین این قول اول فقط لغوی است درست است ولی کامل نیست. قول دوم که محقق خراسانی اعلام فرمودند که ماده امر عبارت است از طلب و شئ که نسبت به این قول محقق اصفهانی اشکالی داشتند که اشکالشان درست هست که فرمودند که اگر بنا بشود ماده امر با شئ به یک معنا باشد، باید یکی به جای دیگری بکار برود در حالی که با تتبع می بینیم که چنین چیزی نیست. مثلا اگر فرسی را ببیند می تواند بگوید «رأیت شیئا عجیبا» اما نمی تواند بگوید «رأیت امرا عجیبا». (در اصطلاح اصول که وجدان می گوییم، منظور از وجدان واقعیت های عینی است که در اصطلاح امروز می شود تحقیقات میدانی) بنابراین اشکال محقق اصفهانی وارد بود و مضافا بر آن می توانیم بگوییم که شئ به هیچ وجه نمی تواند معنا برای ماده امر باشد.

۱– (۱) ۱. سوره اعراف ، آیه ۵۴.

آیا منظور از شئ مصداق شئ است یا مفهوم

برای اینکه پس از که گفته شود که شئ معنای امر است، سوال می کنیم که منظور از این شئ مصداق شئ هست یا مفهوم شئ و معنای سوم نداریم؟ اگر مصداق شئ هست که وجدانا مصداق شئ نیست و اگر مفهوم شئ هست که به طور واضح می بینیم که مفهوم شئ، تعقلا اوسع است و امر با مفهوم شئ مساوی نیست. پس اگر بگوییم مصداق شئ هست، وجدانا درست نیست و اگر بگوییم مفهوم شئ هست، عقلاـ درست نیست. بنابراین با توضیح و تحقیق بسیار درست و کامل معنای امر شئ نمی تواند باشد. قول سوم محقق نائینی فرمودند که ماده امر عبارت است از واقعه دارای اهمیت، تحقیق این است که ماده امر معنایش این نیست برای اینکه واقعا معنا دارد برای خودش و معنای امر که همیشه یک شئ محقق واقع شده در خارج که نیست. نکته دوم از اشکال، سید الاستاد (۱) نقدا علی استاده می فرماید: اگر شما بگویید که امر عبارت است از واقعه ذات اهمیت، اهمیت باید قید باشد و قید در تعریف مؤثر است و جدا از مقید نمی تواند باشد، در حالی که می بینیم امر بدون اهمیت هم هست. در تتبع وجدانیات می گوییم یک امر بی اهمیتی بود که اگر اهمیت قید بود، این اصطلاح درست نبود.

اما نظر محقق اصفهانی که امر طلب و اراده است

قول چهارم: محقق اصفهانی فرمودند که معنای امر واحد است و آن عبارت است از طلب و اراده. بعد فرمودند برای تمام مصادیق امر که تتبع شده است، معنای طلب و اراده تطبیق می کند منتها با یک تصرف مختصری که بین همه اشیایی که امر به آن اطلاق می شود، در معرضیت طلب هستند و همه آنها را به قرینه عول مطلوب می گوییم پس همه مصادیق امر مطلوب و مقصود است. تحقیق این است که فرمایش ایشان به تمام وضوح به اشکال بسیار صریحی برمی خورد و آن این است که ما معنای حقیقی امر را می خواهیم بفهمیم و آن معنای حقیقی امر تطبیق کند به موارد شتی و مصداق های پراکنده اما براساس توجیه شما مصادیق می شود معنای امر بالعنایه مجازا. چون شما مقصود از طلب و اراده، مطلب و مقصود را در نظر بگیرید بالعنایه و آن می شود معنای مجازی و معنای حقیقی نیست. ثانیا این توجیه متفاهم عرف نیست. بحث ما در وضع لفظ و معناست. وضع لفظ و معنا باید برابر با فهم و برداشت عرف باشد. این برداشتی که کردید با عنایت و با دقت هست و از فهم عرف بیرون است. بنابراین معنای امر فقط طلب و اراده نیست.

۱– (۲) ۱. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۸۶ در پاورقی.

اما قول پنجم خلط شده بین معنی ماده امر و صیغه امر

قول پنجم که معنای ماده امر عبارت است از ابراز اعتبار نفسانی. تحقیق این است که این فرمایشی که نسبت داده شده به سید الاستاد قدس الله اسرارهم به احتمال بسیار قوی خلط شده است در تقریرات بین معنای ماده امر و معنای صیغه امر. ابراز اعتبار نفسانی معنای صیغه امر است. ابراز اعتبار نفسانی در مرحله انشاست که ایشان انشاء را معنا کردند، فرمودند: ابراز اعتبار نفسانی و آن تطبیق می کند با صیغه امر. ما الان ماده امر بدون اینکه به صیغه «امرتُ» باشد، این را معنا کنیم که امر به معنای ابراز اعتبار نفسانی نیست. به احتمال بسیار زیاد ایشان می فرمایند که صیغه امر مدلولش ابراز اعتبار نفسانی است و در تقریر خلط شده است بین ماده امر و صیغه امر. شاهدش این است که در مصباح الاصول مقرر مصباح ماده امر را همان طور اعلام کرده است که محقق خراسانی می فرماید. فرمایش محقق خراسانی با یک توضیحات و یک خصوصیات انتخاب و اعلام می کند و اما در محاضرات همین فرمایش محقق خراسانی شرح داده می شود بعد می فرماید: «و الصحیح انه بمعنی ابراز الاعتبار النفسانی» که احتمالا بین این دو مطلب یک اشتباهی در تدوین و طبع به وجود آمده است. بنابراین معنای ماده امر که به هیچ وجه نمی تواند ابراز اعتبار نفسانی باشد و آن فقط معنای صیغه امر است. پنج قول شرح داده شد و تحقیق انجام گرفت.

اما تحقیق این است که این معانی جزء بود ولی تمام معنا نبود

تحقیق این است که این مواردی که گفته شد هر کدام جزء مصداق معنای ماده امر بودند ولی کل معنا نبود. فرق بین اصطلاح مصداق و معنا این است که مصداق جزء معناست و کل معنا نبود.

معنی اصلی امر یک مفهوم کلی است

اما معنای اصلی ماده امر عبارت است از یک مفهوم کلی و به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرا باکویی قدس الله نفسه الزکیه: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشئ منها». با تطبیق نظر ایشان «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» عبارت از این است که یک مفهوم کلی مثل «انسان» که کل افراد انسان هست ولیکن هیچ یک از آنها نیست به معنای تطبیق کامل. همه آنها هست به عنوان مفهوم کلی. امر یک مفهوم بسیط الحقیقه است که یک حقیقت بسیط دارد و کلی. تمامی مصادیقی که برای امر گفتیم مثل«أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْر یا «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی» و« أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُم» و امر به معنای فعل و امر به معنای عجیب و امر به معنای غرض، تمامی مصادیق که اشاره شد کاملش را با تتبع می توانیم فرا بگیریم که مصادیق زیادی است، همه این مصادیق در حقیقت مصداق ها برای یک مفهوم کلی هست به نام امر. مفاهیم کلی مثل مفهوم شئ و مفهوم وجود و مفهوم صورت که اینها مفاهیم کلی است و اگر سوال شود که مفهوم خود شئ چیست که معنای خاصی برای نمی توان آورد. شئ یک مفهوم کلی است و معنا که می کنید می گویید یک مفهوم کلی است و این همه مصادیق دارد با چه اختلافی از ممکن تا واجب.

مفهوم کلی و مصادیق دو صورت دارد

در مفهوم کلی و مصادیق دو صورت کار وجود دارد: صورت اول این است که غلبه بر عمومیت مفهوم است و تعدد و کثرت مصداق در مرحله بعدی قرار دارد. مثل وجود و مثل شئ که عمومیت مفهوم در غلبه کاملاـ ملموسی واقع هست و تعدد مصادیق هرچند زیاد است، عمومیت مفهوم همه را شامل می شود. صورت دوم عبارت است از اینکه غلبه با کثرت افراد است. عمومیت مفهوم کم رنگ و ضعیف دیده می شود مثل صورت. لفظ و ماده «صورت» یک معنای اسمی و مفهوم کلی است و مصادیق زیادی دارد که مصادیق با هم همخوانی ندارند ولی مفهوم عمومیت دارد و همه را شامل می شود مثل اینکه عکس انسان را می گوید صورت و در برابر ماده هم می گویند صورت و صورت ذهنی می گویند صورت و وجوب را می گویند صور که مصادیق مختلفی دارد صورت ولیکن مفهوم کلی که خود این لفظ دارد از لحاظ استعمال براساس عواملی یا غلبه استعمال یا قرائن، غلبه با کثرت افراد است. عمومیت مفهوم در حالت ضعف و مرتبه پایین قرار دارد. تکثر این صورت ها برجسته تر است. بنابراین تا بگوییم همه این مصادیق مندرج است تحت عنوان یک مفهوم اسمی به لفظ صورت، باید با دقت تصور کند چون عمومیت مفهوم درجه بعدی آن است و کثرت افراد برجستگی دارد.

ما نحن فیه که ماده امر از قسم دوم است

مثال ما از همین قسم دوم است که مفهوم امر به معنای یک مفهوم کلی در مرتبه پایین قرار دارد و از برجستگی خاصی به عنوان یک مفهوم کلی مثل مفهوم شئ و مثل مفهوم وجود با آن برجستگی نیست. غلبه در عمومیت عام نیست. تکثر مصادیق برجستگی دارد مثلاـ «الاـ له الخلق و الاـمر» و فعل و دستور و شأن و طلب که همه این مصادیق مختلف است. چون مصادیق برجسته هستند و مفهوم کلی در وضعیت کم رنگ قرار دارد، تطبیق آن مصادیق به آن مفهوم کلی تصور و تدبر و اندیشه می طلبد. امر مفهوم کلی است مثل شئ که معنای خاص ندارد که مصادیق مختلف دارد که آن مصادیق همه می شود مصداقها برای امر و هیچ یک از استعمال و اطلاق امر را نسبت به آن مصداق در نظر بگیرید از قلمرو مفهوم امر بیرون نیست. پس مفهوم امر با این تعریف شد جامع و یک مورد هم مجازی نداریم که درست و اصل هم همین است. قرآن هم آن معانی متعدد برای امر بکار می برد همه حقیقت است و همه از مصداقهای امر است که این هم مقتضای اصل است و هم مناسب بیان قرآن. همین طور هر کجا که اطلاق امر را ببینید برای طلب و برای شأن و برای شئ و واقعه مهم، همه اینها مفهوم کلی امر شامل می شود و هیچ اشکالی برنمی خوریم که معنای متعدد کدام است و معنای واحد کدام است. در این باره یک کمک هم از بیان محقق خراسانی هم می توانیم استفاده کنیم و آن این است که ایشان فرمودند امر معناهای متعدد ندارد و مصادیق می شود و یک معنا. از بیان محقق نائینی هم کمک می گیریم که دارای اهمیت است.

نظر امام خمینی مطابق تحقیق ماست

بعد از تتبع برخوردم به رأی و دیدم که امام خمینی (۱) می فرماید: ماده امر وضع شده است برای مفهوم مشترک بین هیئات و موضوع له ماده معنای اسمی است. درست همین است که به عرض شما رسانده شد. معنای اسمی یعنی کلی است و جامع است بین همه موارد یعنی وضع شده است برای مفهوم و یک مفهوم کلی جامع بین همه این موارد که درست با واقعیت ها تطبیق می کند. فقط یک نکته را باید از اختفاء بیرون بیاورد و آن این است که بگوییم امر وضع شده است برای مفهوم کلی. موضوع له که مفهوم کلی بود، یک معنای جامع بین همه این مصادیق هست. برای همه حقیقت از یک سو و شامل همه می شود از سوی دیگر و مثل و مانند زیادی هم دارد مثل صورت و ماده یا مثل شئ و وجود. بنابراین رسیدیم به این نتیجه که ماده امر وضع شده است برای مفهوم کلی منطبق بر همه این مصادیق و همه را پوشش می دهد و هیچ مجازی هم در کار نیست. برای بعضی از مصادیق که استعمال بیشتر شده است یا در محل ابتلاء بوده است ممکن است یک مقدار ظهور و بروز داشته باشد که او بوسیله قرائن و استعمالات است و ضرری ندارد. بنابراین امر معنایش روشن و مشخص شد و همه اقوالی که گفته شد را هم داخل محدوده قرار دادیم و هیچ قولی از دایره بیرون نیست و امام خمینی هم دقیقا همین رأی را انتخاب کرده اند.

ص: ۵۲۹

۱- (۳) ۱. مناهج الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۳۸.

معنای ماده امر در اصول ۹۲/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

معنای ماده امر در اصول

پس از که معنای ماده امر را براساس وضع لفظ بحث کردیم و به این نتیجه رسیدیم که لفظ امر برای معنای خاصی وضع نشده است بلکه لفظ امر وضع شده است برای یک معنای اسمی و آن مفهوم کلی است. سوال: آن مفهوم کلی چیست؟ خود مفهوم کلی است. از کجا بشناسیم؟ از تطبیق به مصادیقش نظیر آن لفظ شیئ که وضع شده است برای مفهوم عام «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشئ منها». شئ مفهوم کلی است و امر هم مفهوم کلی است و وجود هم مفهوم کلی است و صورت هم مفهوم کلی است و تشخیص آن از تطبیق بر مصادیق است که مطلب در این باره کامل شد.

در بین صاحبنظران اختلافی نیست که ماده امر عبارت از قول مخصوص (صیغه امر)

پس از که معنای امر به لحاظ وضع لغتا و عرفا معلوم شد، ببینیم ماده امر در اصطلاح به چه معناست؟ مرحوم محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: معنای امر در اصطلاح اصول طبق اتفاق فقها و صاحبنظران که به نقل رسیده است عبارت است از قول مخصوص یعنی صیغه امر. ایشان توضیح می دهد که امر از معنای لغوی اش به این معنای اصطلاحی در اصطلاح نقل شده است. یعنی یک وضع ثانوی و یک منقول و یک حقیقت تعینی. در بین صاحبنظران اختلافی هم دیده نمی شود در اینکه معنای امر در اصطلاح اصول عبارت است از قول مخصوص.

ص: ۵۳۰

سوال یا اشکال

پس از این اشکالی مطرح می شود وآن این است که بدون شک امر هم مشتق و هم جامد دارد و امری که به معنای طلب باشد، مصدر اشتقاق قرار می گیرد و امری که به معنای شیئ باشد، مصدر اشتقاق نیست و جامد است. امری که به معنای شئ باشد و جامد است جمعش بر امور منعقد می شود و امری که به معنای طلب است و مأخذ اشتقاق، جمعش به اوامر منعقد می شود. امر مشتق آن امری است که در اصطلاح اصول است و امر جامد آن امری است که در وادی لغت است. با این شرحی که داده شد، از یک سو امر در اصطلاح باید مأخذ اشتقاق باشد و از سوی دیگر به معنای قول مخصوص باشد که مأخذ اشتقاق نیست. خود این قول مخصوص که ماخذ اشتقاق نیست و (قول مخصوص) یک معنایی است مرکب از دو کلمه و قول مخصوص که منطبق است به صیغه افعل. محقق خراسانی اشکال را تعرض می کند و فقط می فرماید فتدبر.

وجه تدبر همان معنی طلب قبل از نقل را مأخذ اشتقاق می گیریم

برای تدبر وجهی در نظر گرفته اند که ممکن است منظور از تدبر این باشد که ما این اشتقاق را با توجه به آن معنایی که طلب بود و قبل از نقل بود، در نظر بگیریم. آن معنای طلب که در لغت و عرف داشت، در نظر می گیریم و مأخذ اشتقاق همان

طلب است که قبـل از نقـل بـود و ارتبـاط هنـوز قطع نشـده است. اگر بگوییـد که این واضـح نیست، جواب می گوییم که اگر واضح بود که تدبر نمی خواهد. تدبر معنایش این است که با کنجکاوی به دست بیاورید.

اما جواب صاحب فصول، قول مخصوص تنها نیست طلبی به قول مخصوص است

در جهت حل این مشکل مرحوم صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه معالجه ای را اعلام می کند، می فرماید: این اشتقاق در صورتی که به مشکل برمی خورد که از لفظ امر معنای اصطلاحی اراده بشود و ما یک علاجی داریم و آن این است که قول مخصوص تنها کامل نیست و یک مضافی دارد و قول مخصوص مضاف الیه است. حقیقت مطلب این است که می گوییم معنای امر در اصطلاح عبارت است از طلبی که توسط قول مخصوص صورت می گیرد و در معنا هم واقعا اینگونه است و واقعیت هم این را نشان می دهد. قول مخصوص مثلا «افعل» طلبی که توسط قول مخصوص هست، معنای امر هست. پس طلب که مأخذ اشتقاق بود، می گوییم این طلب به قول مخصوص است. بنابراین جواب از اشکال مأخذ اشتقاق داده شد و جواب نسبتا خوبی هم هست. محقق خراسانی که همیشه با صاحب فصول مشاجره دارد، اینجا فقط اشاره می کند به توجیه صاحب فصول و نقد و نقضی ندارد و گویا جواب صاحب فصول درست و بجاست.

اگر امر بدون قرینه آمد لفظ را به چه معنی حمل کنیم که این مهم است

بعد از این محقق خراسانی می فرماید: «لا مشاحه فی الاصطلاح» این استعمالاتی که هست در هر صورت مشکلی نداریم، مهم تعیین معنای امر عرفا لغتا هست درجایی که امر بدون قرینه ذکر بشود. یک لفظی امر آمد از سوی مولای شرعی و بدون قرینه این لفظ امر با چه چیزی حمل کنیم؟ به طلب یا به شئ یا به فعل که این مهم است که مسئله جنبه ی عملی بشود. می فرماید: در اصطلاح عرف یعنی عرف عام،

سه قسم عرف

عرف سه قسم است: ۱. عرف عام. ۲. عرف لغت. ۳. عرف خاص. عرف عام عرف عامه مردم است که اهل یک زبان هستند، آن مردمی که دارای یک زبان و یک لسان هستند، هرچه از الفاظ بفهمند می گوییم فهم عرف و عرف عام. عرف لغت آن است که لغت شناسان در کتب لغوی از یک لفظ یک معنا را فهمیده اند و متعدد هم در لغت نامه هایشان همان معنا را از آن لفظ به ثبت رسانده اند مثل وجه الارض برای صعید. عرف لغت را گاهی عرف خاص هم می گویند ولی مسامحه است. عرف لغت عرف خاص نیست و یک بدنه وسیع دارد و چشم انداز قابل توجهی که دارای گستره وسیعی است منتها با یک قید که عرف لغت هست و عرف عام. اما عرف خاص در بحث ما در اصول و فقه عبارت است از عرف شرع. عرف شرع و متشرعه عرف خاص هست. درباره عرف شرع و عرف متشرعه فرقی نیست و حقیقت شرعیه و حقیقت متشرعیه فرق دارد. چون عرف متشرعه از عرف شرع گرفته می شود. مقصود از این عرف، عرف عام است. در عرف عام می بینیم که لفظ امر که به کار می رود بدون قرینه، چه معنایی را به ما اعلام می کند؟ می فرماید: استعمالات زیاد است مثلا آن معانی که در قرآن کریم آمده و آن معانی که در اصطلاحات و ادبیات و اشعار به کار می رود. اما می فرماید: در این وضعیتی که هست هیچ راه گشا نداریم و دلیلی در اختیار ما نیست که ما یک معنا یا دو معنا را مشخص کنیم. اگر بگوییم به همه این معانی مشترک لفظی است، معونه دارد و باید ثابت کنید وضع را برای تک تک این موارد. اگر بگویید مشترک معنوی است، باید یک قدر جامعی پیدا کنید که به آن قدر جامع وضع شده باشد که دو نکته هست هم قدر جامع و هم ثابت شده باشد وضع برای آن قدر جامع که دلیل نداریم. حقیقت و مجاز هم بگوییم قابل تایید نیست، از کجا می دانید مجاز است مخصوصا در الفاظ قرآن که اصل بر عدم مجاز است بلکه گفته می شود که در قرآن تعابیر کنایی و استعاره ای هست اما استعمال مجاز در کلمه ممکن است بگوییم وجود ندارد. در هر صورت اصل عدم مجاز است.

وقتی دلیل نداشتیم می رویم سراغت مرجحات

بعد محقق خراسانی می فرماید: دلیلی نداریم که با آن دلیل مسئله را توضیح بدهیم. در این وضعیت آیا ترجیحاتی هست؟ سه بخش داریم که آیا هر بخشی مرحجی دارد یا ندارد: مشترک لفظی و مشترک معنوی و حقیقت و مجاز. ترجیحات گفته شده است در بدیع و بیان: ۱. قاعده اغلبیت و الحاق بر اغلب و تقدم اغلب. براساس قاعده اغلبیت می گوییم در اصطلاحات اغلبیت با حقیقت و مجاز است. معانی متعددی که یک لفظ شامل می شود، عمدتا به نحو حقیقت و مجاز است. ترجیح دیگر از طرف مشترک که اصل تقدم حقیقت بر مجاز است. مشترک اگر باشد، معانی می شود معانی حقیقی و حقیقت مقدم است بر مجاز. بنابر اشتراک، معانی حقیقی است پس اشتراک را بر حقیقت و مجاز ترجیح بدهیم. و همچنین مرجحات دیگر از قبیل اصل عدم نقل و اصل عدم مجاز و اصاله الحقیقه در استعمال که تمام این مرجحات در بدیع و بیان آمده است که از باب مثال دو تای آن را گفتم. محقق خراسانی می فرماید: مرجحاتی که در بدیع و بیان آمده است، این مرجحات اولا تحققش محرز نیست و استقراء ناقص که حجیت ندارد. ثانیا مرجحاتی که گفته می شود معارض است که قاعده حمل به اغلب معارض است با قاعده تقدم حقیقت بر مجاز. پس با تعارض تساقط می کند. ثالثا تمامی این مرجحات از اساس اعتبار ندارد.

محقق خراسانی مرجحات را رد می کند

محقق خراسانی فرمود: «تلک الوجوه کلها استحسانیه». یک چیزهای ذوقی است و یک کسی ذوقش می گوید: من این را دوست دارم و دلیل نمی شود. بنابراین وجوه استحسانی از اساس اعتبار ندارد و فقط یک ذوق است.

ص: ۵۳۴

اگر ترجیح حجت نبود مراجعه به ظهورات و اصول می شود

بعد از این می فرمایند: مراجعه کنیم به ظهورات و اصول: اول ظهورات: اگر ظهوری در کار بود که طبیعتا مقدم است. اگر دیدیم لفظ امر نسبت به یک معنا ظهور داشت، طبیعتا ظهور متبع است بلا اشکال. ظهور را از طریق تبادر به دست می آوریم. مراجعه می کنیم اگر تبادری بود و صحت سلبی بود، ظهور ثابت می شود. بعد از که ظهور ثابت شد، حجیتش قطعی است و اگر ظهور نبود مراجعه می کنیم به اصول. در آخر بحث می فرماید: لا- یبعد که ظهور محقق باشد نسبت به طلب در لغت و عرف و نسبت به قول مخصوص هم نقل ثابت است که حقیقت ثانوی است. رأی ایشان کامل شد و ظهور را فهمیدیم که در ضمن کلماتشان در آخر ظهور را اعلام می کند. اما اگر ظهور نبود، به اصول مراجعه کنیم.

دو قسم اصول

اصول دو قسم است: اصول لفظیه و اصول عملیه. منظور از اصول لفظیه در حقیقت اصول عقلا-ییه است. در اصول الفاظ اصاله الظهور و اصاله العموم و غیرهما اسمش را اصول لفظیه می گوییم به اعتبار اجراء در بستر الفاظ و الا- اینها اصول عقلا-ییه هستند. عقلاء اخذ به ظاهر می کنند و بنای عقلاء بر اخذ ظاهر است و بنای عقلاء بر اخذ بر عموم است که اصول عقلاییه است ولی در اصطلاح می گویند اصول لفظیه. اما اصول لفظیه یا عقلاییه عبارت است از اصاله الحقیقه.

دو قسم اصاله الحقیقه

ص: ۵۳۵

اصاله الحقیقه دو قسم است: ۱. اصاله الحقیقه ای که متاخرین به کار می برند در جهت تعیین مراد متکلم. لفظی هست و وضع را می دانـد و معنـای حقیقی را می دانـد و متکلم لفـظ را به کار برده، مخاطب شک می کنـد که متکلم معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای غیر حقیقی که اصاله الحقیقه می گویـد مقصود معنای حقیقی است. ۲. اصاله الحقیقه ای که در اصطلاح قدمآء به کار می رود

اشکالی که به اصاله الحقیقه سید مرتضی وارد شد و کم لطفی شده

و سید مرتضی آن را استعمال می کند و آن را بکار می برد و در حقیقت درباره آن اصاله الحقیقه ی سید مرتضی کم لطفی به عمل آمده که تا می گویند اصاله الحقیقه ی سید مرتضی یعنی سید می گوید استعمال علامت حقیقت است و فورا اشکال می شود که استعمال اعم از حقیقت است و چرا سید گفت استعمال علامت حقیقت است؟ که این اشکال را تقریبا همه متاخرین قبول کرده اند که بر سید این اشکال وارد است. اما تحقیق این است که حق مطلب بیان بشود. سید مرتضی اصلی را که گفته شده است حق مطلب بیان نشده است. در توضیح این مطلب از محققین که ظاهرا سید الاستاد دیدم که مطلبی که سید مرتضی درباره اصاله الحقیقه می گویـد این نیست. ایشان می فرمایـد: اصل در استعمالات الفاظ برای معانی در بین عامه مردم حقیقت است و واقعا هم اینگونه است. در بین مردم یک نفر یک جمله ای می گویـد و دیگری جمله دیگر و سوی یک کلمه و همین حرفها و معانی که منظور سید این است و اصل در این استعمالات این است که مردم الفاظ را به معانی حقیقی اش به کار می برنـد. اگر جایی معنای مجاز بکار برود نیاز به معونه دارد و خلاف اصل است. این اصل درستی است و این اصل هم مقتضای طبیعت کـار است و هم مبتنی بر بنـای عرف و عقلاـست و هم جریـان طبیعی است که استعمالات الفـاظ بر معانی استعمالات حقیقی است. اصل حقیقت است و نگفته است این قطعی است بلکه اصل این است و اگر بر خلاف حقیقت استعمال شود، باید شاهدی ارائه بشود.

سوال و جواب: قسم اول فقـط تعیین مراد است. معنـای حقیقی را می دانیم که این لفـظ برای این معنـا وضع شـده مثلا لفظ قلم برای این نوشت افزار وضع شـده است امـا متکلم می گویـد قلم شایـد یـک معنـای دیگر اراده کنـد که احتمال معنای دیگر را بدهیم، اصاله الحقیقه می گوید معنای حقیقی را اراده کرده است. اما سید می گوید اصل در کل استعمالات الفاظ برای معانی در سطح یک زبان و یک لسان بین مردم این است که استعمالاتش حقیقی باشد. مقتضای طبیعت حال و جریان طبیعی و بنا و مبنای عقلاء هم همین است. اصل عقلایی مستحکم اصاله الحقیقه است که تطبیق آن در جلسه آینده.

توضیح تکمیلی معنای ماده امر ۹۲/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

توضیح تکمیلی معنای ماده امر

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که ماده امر به معانی زیاد و متعددی استعمال می شود که قسمت قابل توجه این معانی در کتاب الله آمده است.

برای بدست آوردن معنای حقیقی باید اولا به مرجحات و بعد به اصول مراجعه شود

این استعمالات را اگر بخواهیم مورد بررسی قرار بـدهیم و معنـای حقیقی را به دست بیـاوریم، بایـد در ظرف ترجیحـات قرار بـدهیم. پس از که در این وادی ترجیحـات وارد شـدیم دیـدیم به نتیجه نمی رسـد. اولا مصـداقا مرجحی نیست و ثانیا معارض است و ثالثا از اساس آن مرجحاتی مثل قاعـده اخـذ به اغلب اعتبار اساسـی نـدارد. پس از این ترجیحات بایـد به اصول مراجعه کنیم. اصول را ایشان به اصول عملیه اختصاص داده اند و اسم می برند اصول عملیه.

ص: ۵۳۷

دو قسم اصول

ولی بـا اضافـاتی که ما داریم گفتیم اصول به دو دسـته می شود: اصول عقلاییه که در اصـطلاح به آن اصول لفظیه می گوییم. اصول لفظیه به اعتبار اینکه بسترش الفاظ است، اصول لفظیه می گوییم و الا ریشه اش اصل عقلایی است. در تعبیر آزادیـد که بگویید اصول لفظیه که معروف است یا تحقیقی بگویید اصول عقلاییه. از اصول عقلاییه رسـیدیم به اصاله الحقیقه که منسوب به سید مرتضی است.

دو قسم اصاله الحقیقه

گفته بودم که اصـاله الحقیقه دو قسم است به اعتبـار زمـان: اصاله الحقیقه در زمان متاخرین که معنایش این می شود در جهت تعیین مراد متکلم امـا معنـای حقیقی کاملاـ روشن است. متکلم لفظی را به کـار می برد و شـک می کنیم که معنـای حقیقی را اراده کرده است یـا معنـای مجـازی را، اصـاله الحقیقه می گویـد که معنـای حقیقی را، این اصـطلاح متاخرین. اصـطلاح اصاله

الحقیقه عند القدما ء که سید مرتضی و اتباع ایشان است، این است که از استعمال معنای حقیقی را به دست می آوریم. درباره اصاله الحقیقه ی سید مرتضی کم لطفی به عمل آمده است. اینگونه می نمایند که سید مرتضی فرموده است که استعمال نشانه حقیقت است و استعمال کافی است برای کشف حقیقت. جواب این است که استعمال اعم از حقیقت است و این رأی سید را مهجور اعلام می کنند اما حقیقت مطلب این است که گفتم اصل عقلایی است و درست است ولی باید تحقیق بشود. آنچه که من از فرمایش سید الاستاد قدس الله نفسه الزکیه از ضمن کلماتش استفاده کردیم این است که اصاله الحقیقه ی سید مرتضی آن نیست که مشهور می گوید بلکه اصاله الحقیقه این است که شما که اهل یک زبان هستید، استعمالات را که می بینید این استعمالات الفاظ به این معانی، حمل بر معنای حقیقی می شود براساس بنای عقلاء و براساس جریان طبیعی. اینگونه نیست که شما می روید داخل مدرسه یک لفظی را می بینید که استعمال می کند به یک معنا، چند قدم دیگر لفظ معنای دیگر و همین طور مواردی و الفاظ و معانی، اگر سوال کنند که اینها حقائق هستند یا مجازات؟ می گویند اصل در استعمال، استعمال در معنای حقیقی است که این یک جریان طبیعی بین مردم است و بنای عقلاست و چیزی مشابه اصاله الصحه هم هست. پس اصل عقلایی مستحکمی هست. محقق خراسانی می فرماید: بعد از که ترجیحات به نتیجه نرسید، به اصول عملیه مراجعه می کنیم. اصول عملیه اسم می برد و مصداقی از آن ذکر نمی کند.

در بحث الفاظ و اصول یک اصل عملی است و آن استصحاب عدم نقل

اما شرح مسئله این است که اصول عملیه می دانیم که قلمرو خاصی دارد و در مسائل فرعیه است مانند شک در تکلیف و شک در مکلف به و شک در بقاء تکلیف که قلمرو مسائل فرعیه است و در مسائل اصولیه و بحث الفاظ جایی برای اصول عملیه نیست و فقط یک استصحاب در مسئله اصولیه یا بحث الفاظ جا دارد و ثبت شده است که آن استصحاب عبارت است از عدم نعت.

سوال و جواب: آنجا استصحاب قهقرایی را در همان عدم نقل می بریم ولی ما تحقیق کردیم که اینگونه نیست. استصحاب قهقرایی را به کار می برند ولی گفتیم دلیل اعتبار ندارد و بنای عقلایی نیست و حدیث لا- تنقض هم شاملش نمی شود. استصحاب عدم نقل به عنوان عدم ازلی با پشتوانه بنای عقلاء که یک مورد در اصول بیشتر ندارد که شک در نقل است. اما حقیقت و مجاز و مشترک معنوی و لفظی به اینها مساسی ندارد. پس از که بخش اصول که فارغ شدیم، محقق خراسانی با اشاره کوتاه می فرماید: اگر ظهوری باشد ولو به سبک اطلاق که ما از آن ظهور استفاده می کنیم بعد می فرماید: لا یبعد که امر ظهور در طلب داشته باشد آن هم از ظهور اطلاق.

سه قسم ظهور

ظهور سه قسم است: ۱. ظهور وضعی. ۲. ظهور اطلاقی. ۳. ظهور قرینه ای. قسم اول ظهور وضعی که لفظ نسبت به معنا ظهور دارد، فقط این ظهور برگرفته از وضع واضع است مستقیما مثل اعلام شخصیه و علم جنس و اسماء که ظهورش مستقیما برگرفته از ظهور وضعی است که واضع انجام داده است. قسم دوم ظهور اطلاقی: ظهور اطلاقی از خودش دو اصطلاح دارد: ۱. مقتضای اطلاق یک معنایی را اعلام می شود. ۲. اطلاق به معنای استعمال که لفظ به یک معنا استعمال می شود تا اینکه با آن انس پیدا می کند و عند التکلم و عند الذکر معنا از آن تبادر می کند. قسم سوم ظهور قرینه ای که الفاظ برای معانی ظهور پیدا می کند به وسیله قرینه. می گوید: در فیضیه اگر کسی بگوید علماء را اکرام کنید ظهور دارد به روحانیون به قرینه فیضیه و حوزه. محقق خراسانی می فرماید: ممکن است این لفظ امر حقیقت باشد برای طلب از باب ظهور اطلاقی.

اما تحقیق این است که ماده امر وضع شده برای مفهوم کلی

اما تحقیق: گفته شد که ماده امر تحت عنوان الف و میم و راء این ماده وضع شده است برای مفهوم اسمی و تمامی این معانی را پوشش می دهد و خود یک مفهوم کلی است که وضع شده برای مفهوم کلی. تمام این استعمالات را که می بینیم می گوییم معنای حقیقی است که نه مشترک معنوی است تا قدر جامع داشته باشد و نه مشترک لفظی است تا اوضاع متعدد ثابت باشد بلکه مفهوم کلی است مثل شئ که مفهوم کلی است و مصادیق مختلفی دارد. گفتیم امام خمینی هم این معنا را تایید کرده است. اصاله الحقیقتی که اصل عقلایی مستحکمی هست هم این رأی را تایید می کند.

کلام سید الاستاد که بحث در ماده امر اثر عملی ندارد و علمی است

سید الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ماده ی امر طبق تتبع دقیق هرکجا که استعمال می شود محفوف به قرینه است ومعنایش را نشان می دهد، بنابراین اثر عملی ندارد و فقط بحث علمی است. اگر بگویید کجا قرینه همیشه دیده می شود؟ ما در اصول یک قرینه عام و دارای قلمرو وسیع داریم که آن قاعده عبارت است از تناسب حکم و موضوع. همیشه قرینه لفظیه یا حالیه نیست بلکه تناسب حکم و موضوع ما را هدایت می کند به معنای مراد. بنابراین سید الاستاد می فرماید: ما در معنای امر در لسان شرع کتاب و سنت، یک مورد مشکل نداریم. بنابراین این بحث اثر عملی ندارد.

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۵۰.

سوال و جواب: تناسب حکم و موضوع مثلا می گوییـد زیـد به غلامش امر کرد که تناسب حکم و موضوع معنایش این اسـت که دسـتور داد. یا می گویـد آمـدم برای امری که تناسب حکم و موضوع می گوید به معنای قضـیه است. شأن به معنای حالت که می گوید دیدیم این آقا امر خاصی داشت یعنی حالت خاصی داشت. شأن و طلب و فعل و امثال این معانی از بافت کلمات اسـتفاده می شود. از بـافت کلمات و نحوه بیان و کل موقعیتی که در آن بیان دخالت دارد، تناسب حکم و موضوع درست می کند.

فرق بین مشترک معنوی و مفهوم کلی

سوال و جواب: فرق است بین مشـترک معنوی و مفهوم عـام. مشـترک معنوی وضع می شود برای قـدر جـامع و مثـال بـارز آن عبـادت ویژه کـه وضع می شـود برای معراج مـؤمن که این یـک قـدر جـامع خاصـی دارد و تطـبیق می کنـد برای مصـداقهای مختلف. امـا مفهوم کلی فقـط مفهوم است و چیز دیگری برایش نیست و آنچه در خارج دیـده می شود مصادیق آن است. مثل انسان و افراد انسان که انسان غیر از افراد انسان چیز دیگری ندارد.

اما جهت ثانیه : می فرماید در امر علو شرط است

بعد از که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه جهت اول که شـرح معنای ماده امر بود لغتا و اصـطلاحا که کامل شد و مطلب و مقصود مـا هم روشن شـد که جمع بین آراء بود و مقصود و مطلوب محقق خراسانی و سـید الاسـتاد هم اعلام شـد، وارد می شود به جهت دوم می فرماید: در امر علو شرط است. اگر علو در امر دخیل نباشد و وجود نداشته باشد، امر صدق نمی کند. به عبـارت دیگر علـو از مقومـات امر است و بـدون علو امری صـدق نمی کنـد. مرحوم محقق قمی (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امر دو شـرط دارد: علو و اسـتعلاء. این مطلب را امام خمینی (۲) قـدس الله نفسه الزکیه اختیار می کند و می فرماید: در تحقق امر علو و اسـتعلاء شـرط است. صاحب کفایه محقق خراسانی می فرمایـد: فقط علو شـرط است و اسـتعلاء شـرط نیسـت هرچند آمری که علو دارد با خفض جناح و با تواضع بگوید من از شـما خواهش می کنم این کار را انجام دهید که باز هم امر صدق می کند. امر یک حقیقتی دارد که یک علو واقعی داشته باشد و شخص آن علو را ذکر بکند یا آن علو را از نظر تواضع در نظر نگیرد. خود علو واقعی شرط است.

۱- (۲) ۱. قوانین الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۸۱.

۲- (۳) ۲. مناهج الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۳۹.

دو قسم استعلاء

استعلاء دو مصداق دارد: یک استعلایی است که واقعیت دارد و یک استعلایی ادعایی است که ادعای خلاف واقع است و ادعای واهی است. اما شخصی که علو دارد اما به هر دلیلی می گوید من چون این مقام را دارم نسبت به شما، الان از موضع خودم به شما دستور می دهد. آنکه استعلایش را اعلام می کند که ما از نظر فقهی و اخلاقی بررسی نمی کنیم که درست است یا درست نیست. در دید ابتدایی از نظر اخلاقی درست نیست و ممکن است توجیهی داشته باشد که طرف قبول نکند اگر من مقام را معرفی نکنم که داعی دارد برای اینکه استعلاء کند. بنابراین استعلاء نقشی ندارد و در صورتی علو داشته باشد، امر است.

دو قسم علو

علو بر دو قسم است: ۱. علو واقعی یعنی رفعت واقعی و ذاتی. ۲. علو و رفعت اعتباری که این اعتباری هم دو قسم است: ۱. علویی که اعتبار شده. ۲. علویی که ادعاء می شود و اعتبار هم نشده است. اعتباری این است که کسی به عنوان نماینده مجلس انتخاب می شود یا کسی به عنوان مدیر کل یا رئیس یک مرکز انتخاب و اعتبار می شود. شما که آنجا کار می کنید مرتبه علمی و شخصیت شما بالاتر از اوست ولی او علو اعتباری دارد. این علو را می گوییم علو حقوقی. یک علو اعتباری که ادعاء می شود. در فقه و ادله فقهی که مراجعه می کنیم این علویی که داخل امر باشد، نیست. اشکال نکنید که پس یک کارمند امر یک رئیس اداره را واجب نیست اطاعت کند؟ می گوییم واجب نیست اما به جهت حفظ نظم و رعایت قانون و امور معاش که اختلال نظام پیش می آید، باید به وظیفه اش عمل کند اما وجوب شرعی ندارد.

قرآن در علو واقعی علم و ایمان را شرط می داند

اما علو واقعی ریشه اش را قرآن معرفی کرده است که می فرماید: «یَرْفَعِ اللَّهُ الَّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجات» . این علو علویی است که در آمر اگر بود، عنوان امر صدق می کند. از لحاظ علم و ایمان رتبه بالاتری داشته باشد. بنابراین چند نکته: ۱. علو و رفعت ذاتی و واقعی باشد. رفعت ذاتی و واقعی تعریف دارد و شاخصه هایی دارد که برای علم و ایمان به ثبت رسیده است. قرآن که رفعت و علو را به ایمان و علم نسبت می دهد، خبر از یک واقعیت می دهد از یک سو و یک معجزه و پیش گویی قرآن هم به حساب می آید. طلبه ای که علم و ایمان دارد و به واجبات و محرمات پایبند است و درس خودش را خوب می خواند این رفعت و علو دارد که علو از سوی خداست و هیچ گاه به مشکل برنمی خورد.

تحقیق تکمیلی درباره اشتراط علو در ماده امر ۹۲/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق تکمیلی درباره اشتراط علو در ماده امر

پس از که گفته شد که اشتراط علو متسالم علیه است، درباره معنای علو بحثی به میان آمد و گفته شد که علو یعنی رفعت، یک واقعیت است و یک حقیقت قرآنی است و با ادعاء و استعلاء و جهل های بی اساس آن علو مشترط در امر محقق نمی شود.

محقق خراسانی می فرماید: علو در امر شرط است به دو دلیل

ص: ۵۴۳

محقق خراسانی می فرماید: مسلما علو شرط است به دو دلیل: ۱. ظهور: از امر در بلاغت و بحث الفاظ دستور برخواسته از علو رتبه تبادر می کند. ۲. صحت سلب: امری که از شخصی نسبت به شخص دیگری صادر بشود و آن طلب کننده در رتبه پایین قرار دارد هرچند طلب و دستور است و کلمه امر هم بکار برود ولی صحت سلب دارد و بی هیچ تردید می گوییم که این امر نیست بلکه در اصطلاح گفته می شود استدعاء است و در اصطلاح عامیانه تقاضا به حساب می آید نه دستور.

اشکال اطلاق امر از مرتبه نازله و جواب آن

ایشان مدعا و ادله را که بیان می فرمایند، بعد برای رفع اشکالی می فرمایند: اگر اشکالی بشود که امر در افرادی که در رتبه پایین هم قرار دارند، بکار می رود. برای اینکه اگر شخصی، کسی را که از خودش بالاتر هست، دستور بدهد و به مقام عالی امر کند، عقلاء توبیخش می کنند و در توبیخ این جمله را بکار می برند «لم تامره» یا «ما تستحی ان تأمر علیه» یعنی چرا تو امری می کنی و حیا نمی کنی که به مقام بالاتر از خودتان امر می کنی؟ این اشکال بر این است که امر بکار رفته است در صورتی که طلب از مرتبه نازل صورت گرفته است. در جواب این اشکال می فرمایند: این توبیخ و این تهدید مستقیما ارتباط دارد به استعلایی که از آن طالب رده پایین سر زده است نه به امر. امری در کار نیست و چون خود در رتبه پایین قرار داشته و

استعلاء کرده است یعنی ادعای خلاف واقع و توبیخ که می شود که می فرماید: «لم تأمره» در حقیقت چرا خودت را عالی می نمایی بر خلاف واقع. پس توبیخ مربوط به امر نیست که امر محقق شده باشد و عقلاء آن را توبیخ کنند بلکه توبیخ مربوط است به استعلایی که می خواهد بگوید من در مقام امر کردن هستم. جواب این اشکال را فرموده اند. ما فعلا به همین اشکال و جواب از سوی محقق خراسانی اکتفاء می کنیم. چون خود این بحث نه اشکال آن قدر اساس مستحکمی دارد و نه جوابش آنقدر از بینان مرصوصی بهرمند است.

ص: ۵۴۴

اما تحقیق این است که امر و آمر و مأمور شرایط خاصی دارد

اما تحقیق این است که امر، آمر، مأمور مربوط به یک شرائط خاصی است. به عبارتی دیگر بین آمر و مأمور باید رابطه ای وجود داشته باشد. هرکسی برای هر کسی نمی تواند امر بکند. پس با یک توجه مختصری به طور دقیق درک می کنیم که جامعه افراد مختلفی دارد مرحله بالا و مرحله پایین، هر کسی به هر کسی برسد امری بکند که معنا و مفهومی نخواهد داشت و اجتماع بهم می خورد و همچنین نسقی در نظام عقلایی هم وجود ندارد. بنابراین درک می کنیم که بین آمر و مأمور اولا رابطه وجود دارد.

علو شرط است اولا شرط ارتکازی ثانیا مورد تسالم است

بعد از این مطلب، دیدیم که علو هم قطعا شرط است. استعلاء را که اگر اضافه کنیم، یک نکته ضعف اخلاقی به خود می گیرد که استعلاء یعنی خودش را بزرگ نشان دادن است، اگر مطابق واقع باشد. اگر مخالف واقع باشد که کذب است، پس استعلاء که اساس ندارد. اما علو شرط است و اشتراط علو از تناسب حکم و موضوع استفاده می شود که اولا ـ یک شرط ارتکازی است و بر مبنای تناسب حکم و موضوع و ثانیا مورد اجماع بلکه مورد تسالم است بین اصحاب و رأی صاحبنظران اصول.

مصادیق بارز آمر و مأمور

پس از توجه به وجود ارتباط بین آمر و مأمور و پس از توجه اشتراط علو ارتکازا، ممکن است گفته شود که مصادیق بارز آمر و مأمور به این شرح است:

ص: ۵۴۵

۱. خدا و پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام

۱. آمری که در درجه اول است که عبارت است از شارع مقدس که آن اصلی و اولین و مصداق بارز و قدر متیقن است که یا کتاب و سنت و خدای متعال و نبی اکرم و ائمه معصومین تحت عنوان شارع که آمر به معنای کلمه و قطعی و اصلی اشتراط علو جای بحث ندارد. اینجا آمر عالی نیست بلکه آمر اعلی است و برتر از رتبه عالی است.

۲. والدین و ولد، اطاعت ولد از والدین ارتکازی و شرعی است

۲. والدین و ولد. والدین و ولد آمر و مأمور هستند که هم جنبه ارتکازی دارد و هم جنبه شرعی. جنبه ارتکازی که اینجا ارتکاز بر مبنای فطرت است. ارتکاز یعنی چیزی که در ذهن انسان جا می گیرد و مرتکز می شود که به طور فطری مولی از آقا و ولد از والدین اطاعت می کنند. در عین حالی که این آمر و مأمور وصف ارتکازی دارد، وصف شرعی هم هست. والدین علواش ارتکازی و فطری است. ما که رفعت و علو را معنا کردیم در آمر و مأمور اعتباری و حقوقی معنا کردیم و در کنار آن اگر یک علو و رفعت ارتکازی را اضافه کنیم که در اصول خوانده اید که مثبتات با هم درگیری ندارند. والد و ولد دستور شرعی هم آمده است. یک مسئله شرعی: امر والدین نسبت به واجبات عهدیه شرعیه امر والد حاکم است. مثلا اگر فرزندی نذر کند که کل رجب و شعبان را روزه می گیرم که نذرش منعقد می شود اما اگر والد نهی کند، نذر ملغی اعلام می شود که امر و نهی والد حاکم بر تعهدات یا براساس اصطلاح محقق نائینی حاکم بر واجبات عهدیه است. اما اگر امر والد در برابر حکم اولی شرعی قرار بگیرد، اعتباری ندارد، لذا درجه دو قرار دارد. در این امرعلو وجود دارد. منتها ما گفتیم علو یعنی رفعت که عبارت است از علم و ایمان که این در علو و اوامر حقوقی و اعتباری است و اما اگر جایی که علو خودش ارتکازی و طبیعی باشد، امر شارع که بیاید که می شود امر ارشادی و ارشاد به ارتکاز می شود. آن علو را درباره والد ارتکاز به ثبت رسانده و شرع ارشاد به او دارد. پس مواردی وجود خواهد داشت که علو ارتکازی است. آن علویی که در اعتبارات و جعلیات باشد باید علو معنای خودش را پیدا کند که همان رفعت است و ارزشهای ذاتی که علم و ایمان است. یک توجیهی در این رابطه گفته اند که والد بر ولد علو به آن معنا هم دارد. چون والدی که نسبتی به ولد دارد و ولد که به دنیا می آید طفل است و تا اول تکلیف، طبیعتا پدر مؤمن در آن مرحله هم علو ایمانی هم دارد و هم علو علمی پس علو به آن معنا درباره والد متصور است. البته این توجیهی است ولی واقعیتش آن است که علو در آنجا ارتکازی است و در کنار آن علویی که دارای واقعیت و عقلانی و شرعی است، قرار داده می شود و بین مثبتین هیچ تنافی وجود ندارد و توسعه داده شده در معنای رفعت و علو.

۳. مولی و عبد

مصـداق سوم عبارت است از علو مولی و عبد براساس معاییر عبدیت و رقیت که در صدر اسـلام بوده و الان زمینه ندارد لذا ما فقط یادی می کنیم به عنوان تاریـخ و بحث نمی کنیم. لـذا در حوزه شـده باشـد و تاکید هم می کنیم که بحث عبد و ایماء در شرح لمعه دنبال نکنیـد یا بحث ام ولـد را در مکاسب دنبال نکنید. هرچند بی فائده نیست و کلماتی دارد و اسـتفاده می شود و اگر وقت داشتید مطالعه کنید، ولی جزء درسی قرار ندهید چون دیگر واقعیت ندارد.

۴. امر مجتهد نسبت به مقلد

۴. امر مرجع یا مجتهـد نسـبت به مقلـد. این امر تقریبا از لحاظ مصداقی بارزترین مصداق می نماید. اگر فقیه امر کند نسـبت به مقلد خودش که این امر دارای آن خصوصیت است: ۱. ارتباط است. ۲. آمر رفعت در ایمان و علم دارد پس یک علو واقعی و قرآنی و شـرعی است. ممکن است بگویید که این حکم شرعی و حکم حاکم می شود، می گوییم فقیه همیشه از موضع حاکم امر نمی کنـد. این صورت از مسـئله آن فرضـی است که فقیه فقـط از مقـام فقاهت و اجتهاد و مرجع تقلیـد بودن امر کنـد نه از موضع حاکم شـرع بودن. این امر براساس ظواهر دلالت بر الزام دارد و از مجموع ادله که ادله تقلید و قبولی قول مجتهد و سیره متشـرعه اسـتفاده می شود که امر مجتهـد دربـاره مقلـدش الزام آور باشـد و دلالت کنـد بر لزوم و حتمیت. بنابراین این الزام را استفاده می کنیم از راه: ۱. سیره متدینین. ۲. از مجموع ادله ای که فتوا و قبولی انذار که می فرماید «فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه» تا می فرمایـد«لینـذروا» که انـذار را بایـد قبول کنـد. این آیه سه مطلب را پشـتوانی می کنـد: ۱. حجیت خبر. ۲. وجوب اجتهاد. ۳. تقلید و لازم الاطاعه بودن امر مجتهد. بنابراین امر در اینجا لازم الاتباع خواهد بود. اما وجوب شرعی به عنوان حکم شرعی دربـاره این امر اعلام بکنـد، دلیل بیشتری می خواهـد لـذا ما به این مقـدار اکتفاء کردیم که ملزم است که امتثال بکنـد. هرچنـد عنوان حکم شـرعی یا وجوب را احتیاطا اعلام نمی کنیم هرچنـد بعیـد نیست که وجوب هم از ضـمن این ادله اسـتفاده بشود.

ص: ۵۴۷

۵. امر ولی فقیه و یا حاکم شرعی

امر ولی فقیه یـا حـاکم شـرعی که ولی فقیه در فقه همان حاکم شـرع است. حاکم شـرع به معنای واقعی یا ولی فقیه که امر می کنـد، امرش نافـذ است. در فقه یـک مطلبی مورد اجمـاع بلکه تسـالم هست که در احکام حکم حاکم حجت است قطعا که از مجموع ادله حاکم استفاده می شود در باب قضاء و شهادات. اما در موضوعات محل اختلاف است که رأی سید الاستاد بر این است که حکم حـاکم در موضوعـات اعتبـار نـدارد و موضوعات تابع واقعیت های خودش هست. حاکم اگر بگویـد این دیوار نیست نمی شود و اگر دیواری نباشـد، بگویـد حکم می کنم که دیواری هست به وجود نخواهـد آمد. موضوعات تابع واقعیت هاست و با حکم شـرعی که اعتبار هست، ارتباطی نـدارد. تحقیق هم همین است که ایشان فرمودند. اما در حداقل حکم حاکم نسـبت به احکام نفوذش قطعی و مورد تسالم اصـحاب است. نصوص هم در این باب به اندازه کافی و مسئله متسالم علیه است. فرق حکم حـاکم بـا امر فقیه به چه صورت است؟ ۱. حکم حـاکم از موضع حـاکم شـرع هست و حـاکم بر امور مردمی و نظام زنـدگی اجتماعی است. فقیه، حاکم بر نظام امور اجتماعی ممکن است نباشـد و مسـند فتوا دارد. دیگر اینکه در حکم حاکم با داشتن مقام حاکم باید کلمه «حکمت» در آن بیاید. بنابراین حکم حاکم نفوذش قطعی است و غیر از امر عادی فقیه است.

اشکال: ممکن است حاکم از همه فقهاء اعلم نباشد و جواب آن

ص: ۵۴۸

اما اشکال و جواب: اشکال این است که ممکن است حاکم از همه علماء و فقهاء اعلم نباشد و ما گفتیم در امر رفعت شرط هست و رفعت هم واقعی و قرآنی به دست آوردیم «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ». جواب: درباره حاکم اولاـ نسبت به عامه مردم از شرائط ارتکازی حاکم این رفعت و علو است که از لحاظ ایمانی و هم از لحاظ علمی. اما نسبت به مراجع دیگر که شما شنیده اید که حکم حاکم نسبت به مراجع دیگر هم نافذ است، می گوییم از باب یک مورد تبصره از جهت حفظ نظام یا جلوگیری از اختلال نظام است. ما یک قاعده عقلی کلامی که در فقه از آن خیلی استفاده می کنیم و بسیار خوب هست و قدرت کارایی زیادی هم دارد، اختلال نظام است. برای جلوگیری از اختلال نظام می گوییم حکم حاکم نسبت به مراجعی که فرضا از حاکم شرعی از لحاظ علمی برابر یا بالاتر باشد، نافذ است که گفته می شود حکم حاکم شرع بر مجتهد اعلم هم نافذ است.

سوال و جواب: حاکم شرع شدن شرائط زیادی دارد. شرائط اجتهاد یک شرائط اصلی است و یک شم الفقاهه است. همان طور که مثلا در روایت یک شرائط اصلی هست و یکی شم الدرایه هست. این شم الدرایه یا شم الفقاهه که اصطلاح فقهاست، شرط است و گفته می شود دخل دارد ولی به عنوان شرط اصلی اعلام نمی شود. اولا درست است اساسا یک حاکم شرع به معنای زمامدار هم مجتهد و هم اعلم و هم اتقی و هم اورع باید باشد که این آرمانی است. اما شم الفقاهه هم هست که آن این است که گفته می شود در ولی امر مسلمین یا ولی فقیه بودن خود ذوق درست در اداره و در نظام. بنابراین یک فقیه که حاکم شرع می شود اگر برفرض اعلم نباشد ولی ذوق یا مستقیم السلیقه نباشد و اداره امور اجتماعی را نتواند به عهده بگیرد که این طبیعتا نقطه ضعفی است که برای حاکمیت شرعی و ولایت امور اهلیتش مورد سوال قرار می گیرد. بنابراین در ولایت یا ولی فقیه به آن معنا که حاکم هم هست، آنچه که قدر متیقن شرط است: ۱. اجتهاد، ۲. ذوق و سلیقه، بنابراین اگر اجتهاد و سلیقه بود، شرائطش را دارد ولو معارض بشود با فردی که اعلم است اما ذوق و سلیقه نداشت که برمی گردد به عدم قدرت. جواب دوم: ما در رفعت گفتیم علم و ایمان، اما اعلم نگفتیم. در حاکم شرع هم می گوییم علم و ایمان و اجتهاد. لذا اجتهاد که بود کافی است و اعلمیت را نگفتیم. بنابراین معنای ماده امر معلوم شد و جهت دوم که علو شرط بود، گفته شود، جهت سوم ان شاء الله جلسه آینده.

ص: ۵۴۹

معنای حقیقی امر آیا وجوب است یا اعم ۹۲/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

معنای حقیقی امر آیا وجوب است یا اعم

جهت ثالثه درباره معنای حقیقی امر. این بحث یعنی تحقیق و بررسی معنای حقیقی امر که دلالت می کند بر وجوب یا دلالت بر اعم از وجوب، یک بحث اصولی است.

محقق خراسانی می فرماید حقیقت در وجوب است

محقق خراسانی می فرماید:« لا یبعد کون لفظ الامر حقیقه فی الوجوب». این مسئله بحث درباره دلالت امر بر وجوب بحثی است اصولی و دارای آثار زیاد و دلیل استنباط حکم و کبرای قیاس. از مسائل عمده اصول بحث دلالت امر بر وجوب است. طرح بحث: لفظ امر دلالت دارد بر وجوب یعنی دلالت دارد بر اخص و یا اینکه دلالت بر وجوب و ندب که عبارت است از دلالت بر اعم؟ که این بحث بر سبک بحث صیح و اعم و مشتق، امرش دایر است بین اخص و اعم. بنابراین طرح بحث این است که لفظ امر دلالت می کند بر اخص یعنی بر وجوب یا دلالت می کند بر اعم از وجوب و ندب. گفته می شود لفظ امر اگر بدون قرینه باشد و از مقام عالی صادر شود و ارشاد نباشد و توصیه و راهنمایی نباشد و برخواسته از اراده جدی باشد، این لفظ امر در عین حالی که قطعا به وجوب و مستحب استعمال می شود اما باید تحقیق بشود که لفظ امر حقیقت در وجوب است و اگر ندب استعمال شد، مجاز و یا اینکه حقیقت در اعم است که بر وجوب استعمال بشود معنای حقیقی است و بر ندب هم اگر استعمال بشود، معنای حقیقی اش خواهد بود؟

ص: ۵۵۰

اقوال در این مورد

اقوالی که در این رابطه هست از این قرار است:

قول مشهور در قوانین

۱.قول مشهور : محقق قمی (۱) می فرماید: امر دلالت می کند بر وجوب من حیث الوضع. همان واضعی که لفظ امر را وضع کرده است بر این معنا، وضع کرده است آن را بر وجوب و وجوب جزء معنایش هست. ممکن است سوال کنید که امر معنایش طلب بود به چه صورت گفته شود وضع شده است برای وجوب؟ می گوییم وضع شده است برای طلب الزامی و معنای وجوب هم همین طلب الزامی است. اثبات دلالت وضعی از راه علم به وضع و تتبع در استعمالات و تلقی اهل محاوره که معنای وضعی را به اثبات می رساند.

صاحب فصول می فرماید: لفظ امر دلالت بر وجوب دارد اطلاقا نه وضعا

صاحب فصول (۲) قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: لفـظ امر دلالـت بر وجوب دارد اطلاقا نه وضـعا. به این نحو که می بینیم طلبی که با آن شـرائط که ارشادی نباشد و توصـیه ای نباشد و از مقام عالی صادر بشود و در یک جمله با پشـتوانه اراده جدی باشـد، اگر امر بـا این اوصافی صادر بشود، یک طلب است و طلب یک واقعیت مطلق و بـدون قیـد دارد و یک واقعیت با یک قیـد اضافی. واقعیت بـدون قیـد عبارت است از طلبی که نهایی باشد و تردیدی و ترخیصـی و مسامحه ای در کار نباشد. اما در همین جا ممکن است طلب قیودی داشـته باشـد که طلب می کند مولی از عبد خودش چیزی را با قید ترخیص و با نصب قرینه بر اختیار و انتخاب، پس یک قیـد اضافی هست. پس طلب اگر مطلق باشـد بـدون قیـد، تطبیق می کنـد به آن واقعیت طلبی که نهایی است و هیچ قید و شـرطی ندارد یعنی کامل و دیگر قید و تبصـره ای ندارد و قطعا انجام بشود و این معنای وجوب است. پس مقتضـای اطلاـق که طلب بـدون قیـد و بـدون ترخیص است، همـان طلب وجوبی است. اگر طلب نـدبی باشـد نیـاز به قید ترخیص دارد.

۱- (۱) ۱. قوانین الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۸۳.

۲- (۲) ۲. الفصول الغرویه ، جلد ۱ ، صفحه ۶۴.

سوال و جواب: اطلاق چند قسم است: گاهی اطلاق به معنای استعمال است. گاهی اطلاق در کنار عموم است که نیاز به مقدمات حکمت دارد تا دلالت بر توسعه کند. گاهی اطلاق کلام در مقام این است که آن مطلق کلام متکلم بدون قید چه مدلولی دارد و آن کلامش اگر به چیز دیگری دلالت کند، نیاز به قید زائد دارد. بنابراین اینجا صحبت ما درباره آن اطلاق کلام است و اطلاق کلام در اینجا به معنای عموم نیست و اطلاق کلام به معنای رفع قید است. بدون قید اگر کلام بیاید، می شود طلب وجوبی.

نظر محقق خراسانی که لا یبعد کون اللفظ الامر حقیقه فی الوجوب

۱.محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا یبعد کون لفظ الامر حقیقه فی الوجوب». می فرماید: بعید نیست که لفظ امر حقیقت در وجوب باشد و اگر در ندب استعمال بشود،استعمال مجازی است. برای اثبات این مطلب استدلالی دارند که عبارت است از دو دلیل و سه مؤید. گفته ایم که دلیل آن است که از حجیت کامل بهره مند است و مؤید آن است که یک کمکی است ولی حجت کامل نیست.

دو دلیل و سه مؤید بر کلام محقق خراسانی

بنابراین دو دلیل براساس تقسیم بندی مرحوم استاد شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه و سه مؤید که از متن هم استفاده می شود.

دلیل اول تبادر

دلیل اول: تبادر. می فرماید: لفظ امر با آن شرائطی که گفتیم بکار برود، از لفظ امر طلب الزامی تبادر می کند. از طلبی که از مقام عالی صادر بشود، طلب الزامی تبادر می کند. همین الزام که با طلب ضمیمه بود، معنایش وجوب است. این دلالت وضعی است یعنی لفظ وضعا دلالت می کند بر وجوب. ایشان شرح نداده است که بگوید دلالت وضعی یا عقلی است اما ادله ای که بکار می برد، استفاده می شود. هر موقع تبادر بکار رفت، راه لفظ و وضع است. پس دلالت لفظ امر بر وجوب یک دلالت وضعی است که از طریق تبادر استفاده می شود.

ص: ۵۵۲

دلیل دوم صحت احتجاج

دلیل دوم: صحت احتجاج. می فرماید: اگر مأمور مخالفت کند و امر را انجام ندهد، آمر می تواند معاقبه و مجازات کند و به او احتجاج کند که مگر من امر نکرده بودم و این صحت احتجاج یک امری است که عقلاء تایید می کنند. از آن طرف هم اگر مأمور امری را انجام بدهد و آمر بگوید که چرا انجام دادی؟ مأمور می تواند بگوید که امر کردی و احتجاج درست است. این صحت احتجاج دلیل عقلایی می شود بر اثبات معنای امر که امر دلالت دارد بر وجوب. بنابراین در صورتی که تبادر محقق هست و با استقراء ثابت شد و احتجاج هم عقلاء تایید کردند هر دو دلیل تمام است و دلالتشان این است که معنای حقیقی امر می شود وجوب.

اما مؤیدات

اما مؤیدات: این سه تا مؤید که ایشان مؤید می فرمایند به جهت این است که اشکالاتی دارد و نقایصی که در اثر آن اشکالات و نقایص که اشاره می کنیم، به این سه تا دلیل محقق خراسانی مؤید اطلاق می کند. هرچند صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه این سه موردی که الان مؤید عنوان شد، دلیل اطلاق می کند.

مؤید اول آیه ۶۳ سوره نور

مؤید اول عبارت است از آیه «فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ » (۱) دلیل خیلی معروف و مشهور در جهت اثبات دلالت لفظ امر بر وجوب. ترجمه اش این است که باید حذر کنند و بترسند آنهایی که مخالفت امر می کند. کسی که مخالفت امر می کند خطر دارد و باید بپرهیزد و عقاب و کیفر دارد. از این آیه استفاده می شود که اگر امر دلالت بر وجوب نداشت و مخالفت امر استحبابی بود، امر مستحب که آزاد است و می تواند ترک کند و می تواند انجام دهد و بر مخالفت آن حذری صادر نمی شود. از این آیه استفاده می شود که امر دلالت بر وجوب دارد که در پی امر، حذری هست و چون حذری هست الزامی بوده لذا مطلب ثابت شد.

۱- (۳) ۱. سوره نور ، آیه ۶۳.

اما اشکالات این دلیل و مؤید

اشکالاتی در دلالت این آیه گفته شده است که از این قرار است: ۱. استدلال به این آیه مصادره است. مدعای شما دلالت امر بر وجوب است و این آیه یک امر غایب دارد و شما دلالت بر وجوب مفروض در نظر گرفتید و این محل ادعاء است. مدعا را به عنوان دلیل ارائه کردید و از آن مصادره های بسیار واضحی است. مصادره این است که مدعا در جای دلیل قرار دهید. مصادره از اساس باطل است و در حقیقت عدم دلیل و اصرار بر مدعاست و دلیل نیست.

اشکال دوم که مستلزم دور است

۲. استدلال برای اثبات دلالت لفظ امر بر وجوب به این آیه مستلزم دور است. به این صورت که ما می خواهیم دلالت امر بر وجوب را از این آیه ثابت کنیم یا به عبارتی دیگر توقف دارد دلالت امر بر وجوب به آیه «فلیحذر» و دلالت «فلیحذر» بر وجوب توقف دارد بر اینکه لفظ امر دلالت بر وجوب داشته باشد.

اشکال سوم را صاحب معالم دارد که امرخداست که دلالت بر وجوب دارد

۳.اشکال صاحب معالم است که امر «فلیحذر» قلمرواش را دقت کنید. اگر این دلالت کند، دلالت می کند بر اینکه امرِ خدای متعال دلالت بر وجوب دارد. ضمیر به سوی باری تعالی راجع است و امر خدا از این قرار است و شکی در آن نیست و قدر متقین هم هست که آن قدر متیقن از باب عبودیت و ربوبیت آمده است و ربطی به این دلالت وضعی ندارد. امر خدا قطعا دلالت بر وجوب دارد و این آیه هم مراد و مقصودش همین است پس دلیلش می شود اخص از مدعا و می شود مؤید. ایشان در جهت رفع این اشکالات هیچ چیزی تعرض نکرده اند. صاحبنظران می فرمایند تعرض ایشان یک تعرض اشاره ای است و آن این است که گفته اند که اینها مؤیداند یعنی اشکالات وارد است ولی اشکالات به طور کامل دلالت از بین نمی رود و در حد ناقص یا جزئی باقی می ماند و اما باقی ماندن در حد بسیار محدود عنوان مؤید می آید.

ص: ۵۵۴

اما جواب از اشکالات

امـا اشـکالات اول و دوم: دربـاره اشـکال دوم، صاحب معالم جواب داده است که جوابش تقریبا جواب درستی هم هست. می فرمایـد: مسـئله مسـتلزم دور نمی شود. برای اینکه دلالت لفظ امر بر وجوب توقف دارد بر امر «فلیحـذر» اما امر «فلیحذر» توقف ندارد بر دلالت امر بر وجوب بلکه دلالتش بر الزام برخواسـته از ماده حذر است. ماده حذر دلالت می کند که بر حذر باشید و امر خـدا را مخـالفت نکنیـد. بنـابراین خود مـاده حـذر قطع نظر از دلالت لفظ امر بر وجوب مثل این است که بگویـد امری که صادر می شود به هیـچ وجه فروگـذار نشوید که شـرح بدهد. این از خود دلالت صـیغه ی امر نیست و دلالت از ترکیب و ماده حـذر است. بنابراین دور به وجود نمی آیـد. اما جواب مصادره همین جوابی که از دور داد هم می دهـد، می فرمایـد: مصادره هم نیست چون در اینجا بیان و ترکیب و به کارگیری ماده حـذر می خواهد به طور کامل مطلبی را اعلام بکند که مخالفت امر خطر دارد و بیان این مطلب که مخالفت امر خطر دارد، جزء مـدعا نیست چرا که مـدعا دلالت لفظ امر بر وجوب است. این دو اشـکال وارد نیست امـا اشـکال سوم یـک احتمـال عقلاـیی و درستی هست و براساس اشـکال سوم مرحوم محقق خراسانی می فرماید: این آیه می شود مؤید و دو مؤید دیگر باقی ماند که ان شاء الله در جلسه آینده.

ادله محقق خراسانی نسبت به دلالت امر بر وجوب ۹۲/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

ادله محقق خراسانی نسبت به دلالت امر بر وجوب

ص: ۵۵۵

ادله محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه نسبت به دلالت امر بر وجوب. گفته شد دو دلیل ذکر کرده اند که توضیح داده شد و سه مؤید. دلیل اول تبادر و دلیل دوم صحت احتجاج و از مؤیدات مؤید اول آیه «فلیحذر»

اما مؤید دوم حدیث سواک لولا أن اشق علی امتی لامرتهم بالسواک

اما مؤیـد دوم که عبارت است از حدیث سواک. حدیثی است که مشـهوری از اصولین در جهت اثبات دلالت امر بر وجوب به این حـدیث اسـتناد کرده انـد از جمله صـاحب قوانین (۱) و صـاحب فصول (۲) . حـدیث ایـن است: «لَوْلَـا أَنْ أَشُـقَ عَلَی أُمَّتِی لأَـمَرْتُهم بـالسِّواک» اگر بر امتم مشـقت به وجود نمی آمـد، امر می کردم به مسواک زدن. امـا مفاد این است که مسواک زدن قبـل از این امر اسـتحبابش ثـابت است و امر اسـتحبابی درباره مسواک زدن آمـده است که یک امر مسـتحبی است و در اصـل اسـتحباب جای بحث نیست. پیامبر اعظم می فرمایـد: اگر بر امتم مشـتقی به وجود نمی آمـد، امر می کردم به مسواک زدن که واجب بشود. آن الزامی که ترک ناپـذیر است، مشـقتی در پی دارد و به جهت آن مشـقت امر صـادر نشـده است. مفاد در حد مطلـوب است. اشـکالی که ممکن است گفته شود که امر اینجـا اسـتعمال شـده در اعم و معلوم نیست که برای وجوب باشـد یا برای اسـتحباب، متن و ترکیب بیان این اشـکال را رفع می کند که اول مسـتحب بوده و الان می گوید اگر مشـقت نداشت، امر می کردم که واجب می شـد. پس آن اشـکال احتمـالی که از سوی صـاحب فصول یا صاحب معالم احیانا گفته می شود با این

ترکیب آن اشکال مرتفع شد. اما از لحاظ مدرک این حدیث در کتاب وسائل جلد ۱ باب ۳ از ابواب سواک حدیث شماره ۳ نقل شده است که «قال الصدوق محمد بن علی رضوان الله تعالی علیه قال قال رسول الله لولا ان اشق علی امتی».

۱- (۱) ۱. قوانین الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۸۳.

۲- (۲) ۲. الفصول الغرویه ، جلد ۱ ، صفحه ۶۴.

مؤید اعلام کردن محقق خراسانی این حدیث را ولی دلیل بودنش نزد صاحب قوانین و صاحب قوانین

محقق خراسانی که این حدیث را به عنوان مؤید اعلام کرده است، شاید نظر شریفشان بر این نکته باشد که این حدیث مرسل است. اما صاحب فصول و محقق قمی که این حدیث را دلیل عنوان کرده اند، شاید به سند اعتماد کرده اند که وجه اعتماد آن است که شیخ صدوق اگر بگوید «روی عن رسول الله» یا «روی عن امیرالمؤمنین» مرسل می شود و سند به عهده خودش نمی گیرد و وثوق به صدور ندارد. اما اگر شیخ صدوق بگوید «قال قال رسول الله» می شود در حکم مسند یعنی این حکم در نزد شیخ صدوق صدورش موثق است و شیخ وثوق به صدور داشته است لذا گفته می شود که در مرسل صدوق اگر قال آمد چون می فرماید پیامبر فرموده، اطمینان حاصل کرده است. وثوق به صدور عند الصدوق اجتهادی نیست بلکه توثیقی است. وثوق به صدور پیش شیخ الموثقین و شیخ المحدثین توثیقی است همان طور که به توثیق ایشان نسبت به یک راوی اعتماد می شود نسبت به کل سند هم به توثیقشان اعتماد می شود. این حدیث آنچه ظاهر معاییر و شواهد نشان می دهد، دلالتا و سندا کامل است. یؤیده که از مشهور تا متاخرین برای اثبات دلالت امر بر وجوب به این حدیث استناد می کنند و می شود معمول به و مورد اعتماد عملی مشهور اصولین چه قبل از تطور و چه بعد از تطور.

یک اشکال جزئی

یک اشکال جزئی باقی می ماند که این احتمال خصوصیت دارد و احتمال دارد که امرِ پیامبر دلالت بر وجوب کند که احتمال خصوصیت هم یک احتمالی است که می شود در حد یک احتمال عقلایی. بنابراین براساس احتمال خصوصیت می توان گفت که این حدیث از مؤیدات به حساب می آید نه از ادله.

ص: ۵۵۷

سوال و جواب: اشکال این است که این دلیل نمی شود برای اینکه مدعا این است که مطلق امر دلالت کند بر وجوب اما این حدیث ثابت می کند که فقط امر پیامبر دلالت بر وجوب می کند.

مؤید سوم حدیث بریره است

مؤید سوم: حدیث بریره که بریره یک زنی است که کنیز است برای یک نفر غلامی که متعلق به عایشه است.. داستان از این قرار است که عایشه جاریه خودش را آزاد کرد و جاریه که آزاد شد شوهری داشت که آن هم غلام بود، از لحاظ فقهی بعد از که جاریه آزاد بشود، حق فسخ عقد را دارد چون می شود حر و شوهر می شود عبد. آن جاریه فسخ عقد را اختیار کرد و عبد بدون همسر باقی ماند و آمد پیش پیامبر و شکایت کرد که همسر آزاد شده و فسخ را اختیار کرده است. پیامبر اعظم فرمود: برگرد که شفاعتی بشود برای آن مرد. پس از که این شفاعت را پیامبر اعظم عنایت فرمود، جاریه عرض کرد: «یَا رَسُولَ اللَّهِ أَ تَأْمُرُنِی» آیا امر می کنی نسبت به این رجوع یا امر نمی کنی. پیامبر فرمود: «قَالَ لَا إِنَّمَا أَنَا شَفِیع» (۱) که در کفایه الاصول مضمون نقل شده است: بل انا شافع. دلالت واضح است که از پیامبر سوال کرد که به امر می کنی که حتما اطاعت کنم و پیامبر فرمود نه من شفیع هستم یعنی امر نیست. اما مفاد روایت این است که پیامبر طلب کرده اما امر نبوده که اگر امر بوده، جاریه نمی گفت که «اتامرنی» پس امر دلالت بر وجوب و الزام می کند که اگر جاریه بفهمد که پیامبر امر کرده، قطعا عمل می کند و پیامبر فرمود من شفیع هستم و امر نمی کنم. این نکته را اصولین استفاده کرده اند از جمله مکتب دار اصولی محقق نائینی (۲) قدس الله نفسه الزکیه که امر باید مولوی و از موضع مولویت باشد. مضافا بر اشتراط علو باید از موضع مولویت باشد و الا اگر از مساوی باشد می شود التماس و اگر از سافل می شود استدعاء و اگر از موضع مولویت نباشد، می شود ارشاد و شفاعت.

۱- (۳) ۱. این حدیث با این داستان در کتاب مستدرک وسائل جلد ۱۵ صفحه ۳۶ حدیث شماره ۳ آمده است.

۲- (۴) ۲. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۷۸.

دلالت و سند روایت

اما سند این روایت: هرکجا مستدرک روایتی را نقل می کند، طبیعتا سند از اعتبار قانونی برخوردار نیست. سند و متن این حدیث عامی است و در جوامع روایی ابناء عامه آمده است. مستدرک روایاتی از طرق ابناء عامه نقل می کند و معلوم است روایت و نصی که مربوط به عایشه باشد، قطعا از طریق ابناء عامه است، پس سند از اعتبار برخوردار نیست. اما اگر گفته شود که این سند اعتبارش اعتبار از طریق متعارف به دست نمی آید که سلسله سند یا نقل در جوامع معتبر یا عمل اصحاب، ولیکن یک راه دیگری برای اعتبار دارد که این سند شاهد تاریخی دارد و اصل خبر در قالب یک داستان تاریخی است. به تواریخ قابل اعتماد که این داستان را بیان کند، از آن جهت یک اعتبارمّایی برای این حدیث به دست می آید و از سوی دیگر در استدلال صاحبنظران هم به این حدیث اعتماد کرده اند که یک اعتبار از این جهت به دست می آید که در نتیجه بشود سند لا بأس به. پس برفرض سند لا بأس به باشد و اما دلالتش دلالت نسبتا کاملی است و در دلالت اشکال و شبهه ای وجود ندارد جز آن اشکال که امر رسول الله الاعظم است. بنابراین با این شرحی که داده شد دو دلیل و سه مؤید مطلب را ثابت کرد بر مسلک محقق خراسانی که لفظ امر دال بر وجوب هست در حد لا یبعد.

دلیل بعدی توبیخ مولی عبدش را

پس از ا این پنج فراز، یک فراز آخر را که ما توانستیم مستقل کنیم چون واو عطف دارد که خیلی از محشی ها آن را عطف می کنند تحت عنوان مؤید و به عنوان ادامه دلیل قبل اما با دقت که بنگریم عنوان و دلیل جداست که در آخر بحث می فرماید: «و توبیخ المولی عبده». صحت احتجاج غیر از صحت توبیخ است. صحت احتجاج فقط حجت عقلایی ارائه می شود و توبیخ است و می تواند مورد نکوهش قرار بدهد. صحت احتجاج یک دلیل عقلایی بود که گفتیم و بعضی ها توبیخ را با صحت احتجاج یکی گرفته اند که دو مطلب است. صحت توبیخ تقریبا از سنخ صحت عقاب و استحقاق عقاب است که استحقاق عقاب ابتدایی است و احتجاج چیز دیگری است. اگر عبد اطاعت نکند امر مولی را، پس از آن استحقاق توبیخ دارد

آیه ۱۲ سوره اعراف شاهد بر توبیخ است

و دلیل بر این مطلب آیه قرآن است که عبدی که اطاعت نکند مستحق توبیخ است، می فرماید: «ما مَنَعَکَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ» (۱) چه چیزی منع کرد تو را که سجده نکنی موقعی که امر کردم تو را. یعنی امر که کردم باید سجده می کردم بنابراین مورد توبیخ قرار گرفت به جهت ترک امتثال امر. امر دلالت کرد بر وجوب و الزام چون ترکش مستلزم توبیخ است. در ترک مستحب که توبیخ وجود ندارد و این توبیخ نشانه و علامت ای است نسبت به دلالت امر بر وجوب. دلالت این آیه کامل شد.

احتمال خصوصیت در آیه

اما اشکالش این است که این آیه ای است که خصوصیت اعلام می کند و دستور اصلی خدا برای عبودیت آن هم برای شیطان آن هم برای حضرت آدم که خصوصیت بارزی است و آن هم تخلف شیطان. پس اگر هیچ کجا برای امر خصوصیت قائل نشویم، این آیه خصوصیت بارزی دارد. بنابراین چون احتمال خصوصیت هست، دلالت بر مطلوب را جلوگیری می کند که مطلوب ما مطلق امر دلالت بر وجوب بکند و این آیه دلالت کرد بر اینکه امر خدای متعالی دلالت بر وجوب می کند.

محقق خراسانی توبیخ را دلیل مستقل ذکر می کند و آیه را شاهد ذکر می کند

اما اگر گفته شود که این آیه خصوصیت دارد اما توبیخ که هست که محقق خراسانی هم توبیخ را مستقل عنوان می کرد و آیه را مؤید و شاهد می آورد که شاید به جهت این خصوصیت است. ممکن است گفته شود که بین مردم افرادی پیدا می شود که به جهت مخالفت امر، توبیخ نمی شوند، می گوییم توبیخ عقلاء را باید از عقلاء بپرسید نه از افرادی که پایبند به امور مربوط به انسانیت و معنویت نیستند. از عقلایی که جنبه عقلانیت را درک می کنند که سوال کنید، قطعا مخالفت امر مولی استحقاق توبیخ دارد و این را هم می توانیم دلیل دیگر برای دلالت امر بر وجوب امر اعلام کنیم.

ص: ۵۶۰

۱- (۵) ۱. سوره اعراف ، آیه ۱۲.

نتیجه لفظ امر حقیقت در وجوب است

نظر و رأی محقق خراسانی با سه دلیل و سه مؤید به پایان رسید و نتیجه این شد که لفظ امر دلالت می کند بر وجوب. وجه لا یبعد ممکن است این باشد که مشهور و صاحب فصول از یک سو استدلالشان فرق می کند و از سوی دیگر امر به موارد مستحب در حد قابل توجهی استعمال می شود. بنابراین این ادله که اقامه شد مطلب را ثابت کرد در حد لا یبعد کون لفظ الامر حقیقه فی الوجوب.

اقوال و ادله دلالت لفظ امر بر وجوب ۹۲/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

اقوال و ادله دلالت لفظ امر بر وجوب

اقوال و ادله درباره دلالت لفظ امر بر وجوب. قول اول و دوم و سوم گفته شد. قول اول که مشهور بود که دلالت امر بر وجوب بالوضع است که در قوانین الاصول هم ثبت شده است. قول دوم از صاحب فصول که دلالت امر بر وجوب به وسیله اطلاق است.

قول سوم قول محقق خراسانی بود که حقیقت در وجوب است با سه دلیل

قول سوم محقق خراسانی که ایشان با آن دلیلی که در انتهای بحث نقل می کند، سه دلیل می شود: تبادر، صحت احتجاج و توبیخ که فرق بین احتجاج و توبیخ را هم گفتیم که دلیل توبیخ جدا از دلیل احتجاج است و توبیخ عقلی است و احتجاج عقلایی است. سوال شد که در حدیث سواک که می فرماید: «لَوْلَا أَنْ أَشُقَ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهم بالسِّواك» یعنی پیامبر می گوید اگر مشقت نداشت، امر می کردم که امر نکرده است که این دو نکته دارد: ۱. از کجا بدانیم که استحبابش قبلا ثابت بوده است. جوابش این است که اگر بنا باشد اخبار و اقوال و بیان صاحبنظران را قبول نکنیم و بگوییم از کجا ثابت است؟ لا یستقیم حجر علی حجر. از صاحب قوانین و صاحب فصول و محقق خراسانی و امام خمینی و سید الاستاد و باب احکام سواک در وسائل که استحبابش جای شبهه و اشکال ندارد. استدلال به این حدیث در جهت این است که اگر مشقت نمی آورد، امر می کردم که واجب می شد.

ص: ۵۶۱

قول چهارم: محقق نائینی می فرماید: لفظ امر نسبت به وجوب شبیه انصراف است

اما قول چهارم: انصراف به وجوب. محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: لفظ امر نسبت به وجوب شبیه انصراف را دارد. برای اینکه اگر خود انصراف باشد می شود حقیقت و وضعی و وجدانا می بینیم که وجوب موضوع له نیست. برای معنای ندب هم در استعمالات مجاز به شمار نمی رود. در اطلاقات می بینیم که اگر قرینه نباشد، از لفظ امر وجوب را می فهمیم که انصراف است. ممکن است برای این شبیه انصراف یک معنای واقعی هم پیدا کنیم که در اطلاقات می گوییم که

لفظ عام یا لفظ مطلق به فرد اکمل انصراف دارد و ما در اصول گفتیم فرد اکمل باعث انصراف نمی شود و انصراف بدوی است. در بدو نظر فرد اکمل خودش را نشان می دهد ولی اگر در معنای لفظ دقت کنیم، می بینیم این مقدار برجستگی دارد و بقیه موارد از معانی هست، این فرمایش ایشان و انصراف هم دلیل نمی خواهد چون انصراف تتبعی و استقرائی است. انصراف و تبادر دلیل دیگری نیاز ندارد.

قول پنجم : دلالت لفظ امر بر وجوب به حکم عقل است

اما قول پنجم: دلالت لفظ امر بر وجوب به حکم عقل. سید الاستاد (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تبادر امر مسلمی است اما باید ببینیم که از لفظ امر که وجوب تبادر می کند، این تبادر برخواسته از وضع است یا برخواسته از اطلاق است یا براساس حکم عقل؟ می فرماید: مشهور بین متقدمین اصول و متاخرین این است که دلالت لفظ امر بر وجوب بالوضع است. نشانه آن هم تبادر است و در وجود تبادر کسی شک ندارد. قول دوم را هم به تعبیر ایشان جماعه من المحققین گفته اند که صاحب فصول ثبت کرده که دلالت امر بر وجوب مقتضای اطلاق است. اما قول سوم این است که دلالت لفظ امر بر وجوب و تبادر وجوب از لفظ امر به حکم عقل است. می فرماید: صحیح همین قول سوم است که این تبادر برخواسته از حکم عقل است. انصافا دقیق ترین رأی را ایشان در اصول اینجا اعلام می کند و محققین دیگر هم از رأی ایشان استفاده کرده اند.

۱- (۱) ۱. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۷۷.

۲- (۲) ۲. محاصرات فی الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۳۵۱.

دو نکته

می فرماید: لفظ امر به عنوان یک لفظ که وضع شده است و یک معنای موضوع له دارد که لغت و عرف می فهمد، در لغت و عرف معنای موضوع له لفظ امر وجوب نیست. خود وجوب به عنوان یک حکم شرعی جزء معنای موضوع له نیست. پس دلالت لفظ امر بر وجوب وضعا نیست. قول دوم هم کنار گذاشته می شود. نکته دوم (در اینجا ماده امر نیست بلکه لفظ امر است یعنی به صیغه امر که انشاء بشود چون فعلا دلالت بر وجوب از ماده ای که مصدری باشد که نیست بلکه صیغه ای که انشاء بشود که لفظ امر باشد یا به عبارتی دیگر هیئت امر).

قانون عبودیت و مولویت یا حق الطاعه

هیئت امر یا لفظ امر که انشاء باشد، می بینیم که یک آمری هست و یک مأمور و جایگاه آمر هست و جایگاه مأمور که تا این نباشد انشاء نیست. یک قاعده عقلی اینجا هست که قاعده عبودیت و ربوبیت یا به عبارت دیگر قضاء لحق العبودیه و اداء لوظیفه المولویه که شهید صدر می فرمایند: حق الطاعه که این حق الطاعه ی ایشان ریشه اش قانون عبودیت و مولویت است. پس از که گفتیم انشاء امر از سوی مولاست و عبد هم مامور هست، اینجا یک قانونی حاکم می شود که آن قانون این است که این یک حق عبودیت و مولویت است. مولایی است و عبدی است و یک حقی است عقلا و ما لابد این حق را اداء کنیم. می فرماید: این لابدیت که غرضش تحصیل امن از عقاب است و این لابدیت ترجمه وجوب است. وجوبی که ما می گوییم همین لا بدیت است که عقل حکم می کند. بنابراین از مجموع استفاده شد قاعده یا قانون عبودیت می گوید: امر که صادر شد، لابدیت در اطاعت وجود دارد و این لابدیت را عقل اعلام می کند و این وجوب در امر به وسیله حکم عقل است و مطلب ثابت است.

ص: ۵۶۳

سوال و جواب: اشکال این است که در بحث الفاظ آنچه برای تعیین معنا مورد استناد بود، تبادر و صحت سلب بود و کسی نگفته که حکم عقل درباره تعیین معنای لفظ باشد. جوابش این است که وجوب معنای موضوع له نیست. تبادر و صحت سلب در جهت اثبات معنای موضوع له هست و اینجا معنای موضوع له نیست و مدلول لفظ است.

چرا دلالت امر بر وجوب بالاطلاق نباشد

اگر سوال شود که بالاطلاق چرا نمی شود؟ ایشان دو جواب داده اند: اولا فرموده اند که در بحث لفظ گفتیم که انشاء وضع شده است برای ابراز اعتبار نفسانی و بنابراین لفظ امر وضع نشده است برای وجوب و اینجا وجوب جزء معنای لفظ نمی شود و این بر مبنای خود ایشان است. ثانیا می فرماید: اگر گفته شود که مقتضای اطلاق وجوب است، ممکن است کسی ادعاء کند که مقتضای اطلاق ندب باشد. چون شما گفتید ندب قید زائدی می طلبد و نقش اطلاق رفع قید است و قید زائد یعنی ترخیص. مقتضای اطلاق این است که ترخیص را که نیاورده یعنی ترخیصی نیست پس ندبی نیست که اینجا ما نقض می کنیم که این را به وجوب می بریم که وجوب یک قید اضافی دارد که آن الزام در فعل و عدم ترخیص در ترک است که دو عنصر اضافی دارد و این را می توانیم اطلاق را تطبیق دهیم، بنابراین مقتضای اطلاق قابل التزام نیست. برای اینکه اطلاق اینجا کارایی ندارد. نتیجتا مرحوم سید الاستاد این قانون عقلی را که بیان کرده اند، یک قانون عقلی کلامی متقن که جایی برای اشکال در آن نیست و مطلب کامل است. شرح بیان محقق خراسانی: ما باید بدانیم که مشهور گفت دلالت لفظ بر وجوب و جماعتی از محققین گفت بالاطلاق و سید الاستاد فرمود به حکم عقل اما رأی محقق خراسانی چه می شود، ان شاء الله در بحث تحقیقی برای شما بیان بکنیم که از صحت احتجاج و از توبیخ استفاده می کنیم که ایشان هم در حقیقت نظرشان همان حکم عقل است چون احتجاج و توبیخ از آثار حکم عقل است منتها یک رأی می گوید اصل قاعده را و دیگری آثار آن قاعده را در نظر می گیرد. ان شاء الله تحقیق بحث و نهایی کردن بحث در جلسه آینده.

جمع بندی اقوال و ادله درباره دلالت لفظ امر بر وجوب ۹۲/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

جمع بندی اقوال و ادله درباره دلالت لفظ امر بر وجوب

گفته شد که تحقیق این است که دلالت لفظ امر بر وجوب به حکم عقل است براساس قانون عبودیت و مولویت که این رأی از سید الاستاد قدس الله نفسه الزکیه به ثبت رسیده است و رأی مستحکم و خالی از اشکال دیده می شود. اگر مسئله را به دقت بنگریم، قانون خودش را نشان می دهد. ما عبدیم و امر از سوی مولی و ما وظیفه دارد و مولی حقی دارد، قانون عبودیت و مولویت می شود قضاء لحق العبودیه و اداء لوظیفه المولویه که در نهایت متانت است.

وجه جمع بین اقوال که آنها به قانون عبودیت و مولویت بر می گردد

اما بقیه اقوال را جمع کنیم و وجهی برایش تدارک ببینیم. در ابتداء گفته می شود که اقوال دیگری که گفته شد، یا به نحو مستقیم یا غیر مستقیم برمی گردد به همین قانون عبودیت و مولویت به این شرح: اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که فرمودند لفظ امر، دلالت بر وجوب دارد بالتبادر و صحت احتجاج و توبیخ. تبادر را سریع از آن گذشت که یک واقعیت است

صحت احتجاج و توبیخ از انشعابات قاعده عبودیت و مولویت است

اما در ادله که می آمد فرمود: صحت احتجاج و توبیخ. صحت احتجاج و توبیخ از انشعابات قاعده عبودیت و مولویت است. گویا آن قاعده را در عمل و در مسئله مورد ابتلاء بکار می برد. بکارگیری قاعده عبودیت و مولویت می شود صحت احتجاج و توبیخ. پس رأی محقق خراسانی تطبیق کرد بی اشکال.

ص: ۵۶۵

تبادر در کلام محقق خراسانی تمهید برای دلیل صحت توبیخ و احتجاج است

سوال و جواب: تبادر را در دید ابتدایی به عنوان واقعیت نگری می گوید تبادر اما اگر بخواهد از ادله استفاده کند صحت احتجاج و توبیخ. لذا در ابتداء که بنگریم،اینگونه برداشت می شود که محقق خراسانی این دلالت را بالوضع و بالعقل می داند چون تبادر می گوید اما با دید دقیق که بنگریم تبادر را به عنوان یک واقعیت و یک تمهید مطرح می کند و بعد به دو دلیل عقلی که استناد می کند، کشف می شود که ایشان این دلالت را به حکم عقل می داند و تبادر را به عنوان یک امر واقعی و یک علامت از حقیقت تمهیدی نقل می کند. (سیاست بحثی در درسهای تحقیقی و استدلال فقهی این است که رأی دیگری باید کنار زده شود اما سیاست بحثی ما کنار زدن آراء نیست بلکه جذب آراء است)

سوال و جواب: دید ابتدایی تبادر علامت حقیقت از حیث وضع می شود و صحت احتجاج و توبیخ دلالت عقلی می شود ولیکن تبادر یک واقعیتی است و منشأ آن ممکن است حکم عقل باشد. تبادر را به عنوان یک تمهید در نظر می گیرد و بعد

مبادرت می کند به استدلال و دلیل عقلی اقامه می کند که در نهایت رأی ایشان تکیه گاه اصلی اش دلیل عقلی و حکم عقل است.

سوال و جواب: محقق خراسانی نفرموده است که دلالت لفظ امر بر وجوب بالوضع هست یا به حکم عقل و رأی ایشان را تحلیل می کنیم که آیا بالوضع شد یا بالعقل؟ گفتیم یک دلیل ابتدایی هست و یک دید تحقیقی. در دید ابتدایی می بینیم که محقق خراسانی دو دلیل اقامه می کند می فرماید: بالتبادر دلالت می کند لفظ امر بر وجوب و دلیل عقلی هم صحت احتجاج و توبیخ. در دید ابتدایی فکر می کنیم هم بالوضع می داند چون تبادر و هم به حکم عقل می داند چون صحت احتجاج فرموده. اما با دید عمیق و نگرش با تعمق که بحث را ببینیم، می بینیم تبادر را به عنوان علامت وضع نگفته است و از تبادر خبر می دهد و می فرماید: تبادر می کند به عنوان یک واقعیت. چون تبادر مورد تسالم است و کسی نیست که قائل به تبادر نباشد. پس از که تبادر را دید خبر می دهد، تبادر همیشه لازمه اش وضع نیست. تبادر علامت اغلبی است نه علامت دائمی بر وضع چون گاهی منشأ تبادر حکم عقل باشد و به طور اغلب وضع است.

به طور اغلب منشأ تبادر وضع است نه همیشه

سوال و جواب: به طور اغلب علامت وضع هست و می توانـد تبادر علامت حقیقت باشد ولی منشأ آن حکم عقل باشد و منشأ آن وضع نباشـد که گاهی منشأ آن کثرت اسـتعمال است و همیشه منشأ تبادر وضع نیست. سـید الاسـتاد که بحث می کند، می گویـد در تبـادر شـکٔ نیست اما در منشأ آن بحث کنیم که به حکم عقل است یا وضع است یا اطلاق؟ بنابراین اگر تبادر منشأ آن وضع بود می شود دلالت لفظ بر وجوب وضـعی. ایشان تبادر را گفت به عنوان یکٔ دلیل و بعد تمهید برای استدلال شد و بعد صـحت احتجاج و توبیخ که اصـلی ترین دلیل صحت احتجاج و توبیخ است که از قدرت بالایی برخوردار است. پس دلیل عقلی شـد صـحت احتجاج و توبیـخ. پس به این نتیجه برسـیم که قطعا صـحت احتجاج و توبیـخ از انشـعابات قاعـده عبودیت و مولویت است و تبـادر هم دلیـل گفته می شود ولی دلیلی به عنوان یـکٔ واقعیت نه به این عنوان که علامت وضع است تا بشود اسـتدلال وضعی و عقلی بلکه تبادر یکٔ دلیل است اما به طور اغلب علامت وضع است نه به طور دائم و ریشه اش ممکن است حکم عقل باشد که سید الاستاد می فرماید: ریشه این تبادر حکم عقل است و درست هم هست.

اما رأی محقق نائینی که فرمود دلالت لفظ امر بر وجوب شبیه انصراف است

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه که ایشان می فرمودند دلالت لفظ امر بر وجوب شبیه انصـراف است که شبیه انصـراف را توجیه کردیم و شرح دادیم اما الان می خواهیم به قانون عبودیت و مولویت نزدیکٔ بکنیم که اختلافی نباشد. از این تعبیر شبیه انصـراف مطلبی که استفاده می شود این است که انصراف لفظی نیست پس وضع نیست و انصراف هم هست یعنی دلالت لفظ امر بر وجوب هم اسـتفاده می شود و تصـریح می کند که بالوضع نیست پس می شود عقلی منتها انصرافش را ربط می دهیم و در حقیقت حکم عقل است در شـکل غیر تصـریح. پس برمی گردد به حکم عقل که نتیجه اش می شود همان پشـتوانه اصـلی قاعده عبودیت و مولویت.

سوال و جواب: انصراف و شبیه انصراف که شبیه انصراف نداریم و خود ایشان شرح داد که دو جواب دادیم که ایشان صاحب مکتب است و می تواند خودشان اصطلاح ابتکار کنند که اصول برای اینهاست. و ثانیا تصریح می کند که انصراف نیست تا وضع بشود چون وجوب به عنوان یک حکم موضوع له برای لفظ «امرت» نیست و موضوع له آن «طلب کردم این را از تو» و وجوب جزء موضوع له وجدانا نیست پس فرمود که انصراف لفظی نیست و گفت شبیه انصراف است که یعنی به کمک حکم عقل معنا ستفاده می شود که حکم عقل من غیر تصریح است.

اما قول به اطلاق که صاحب فصول فرمود

اما قول به اطلاق که صاحب فصول فرمود. صاحب فصول فرموده بود که دلالت لفظ امر بر وجوب برخواسته از اطلاق است. اطلاق را که گفتیم معنایش را هم می فهمیم و در اصول را بکار می رود. اما بعد از که دقت کنیم می بینیم که اطلاق با قاعده عبودیت و مولویت می تواند ارتباط برقرار کند؟ تحقیق این است که اطلاق براساس مقدمات حکمت هست که آن مرحله نازله از حکم عقل است. مقدمات حکمت یک تعبیر و قرینه عقلیه تعبیر دیگر. بنابراین مقدمات حکمت که مورد استفاده قرار بگیرد، مرتبه نازله از حکم عقل است. بنابراین در جمع بندی به این نتیجه رسیدیم که دلالت لفظ امر بر وجوب بر اساس قانون عبودیت و مولویت است. رأی محقق خراسانی هم به این برمی گردد و محقق نایئنی هم رأیش به این برمی گردد اما قول به اطلاق و قول به تبادر فاصله اش باقی می ماند یا به این برمی گردد؟

ص: ۵۶۸

توضیح تکمیلی جمع بین اقوال نسبت به دلالت امر بر وجوب ۹۲/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

توضیح تکمیلی جمع بین اقوال نسبت به دلالت امر بر وجوب

جمع بین اقوال نسبت به دلالت لفظ امر بر وجوب. گفته شد که دلالت امر بر وجوب به قانون عقلی عبودیت و ربوبیت است که به تعبیر شهید صدر حق الطاعه و اقوال دیگر را هم گفتیم که بر می گردد به این یا عن انتباه یا ناخودآگاه. رأی محقق نائینی گفته شد و تطبیق شد. رأی صاحب فصول هم قدس الله اسرارهم گفته شد و توجیه شد.

رأی مشهور: دلالت لفظ امر بر وجوب

آنچه باقی ماند، رأی مشهور بود که می گویند که لفظ امر دلالت می کند بر وجوب و علامت و دلیل بر این دلالت تبادر است. این رأی مشهور است. امام خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلالت لفظ امر بر وجوب ثابت است للتبادر. تبادر دلیلی است بر دلالت لفظ امر بر وجوب.

آیا رأی مشهور و امام خمینی برگشت به قاعده عقلیه عبودیت و ربوبیت می کند؟

پس از که گفته شد که نظر مشهور و امام خمینی این است که دلیل بر دلالت لفظ امر بر وجوب تبادر هست، آیا ممکن است که این قول و رأی به قول تحقیقی ارتباط پیدا کند و تحت قاعده عقلیه عبودیت و ربوبیت واقع بشود یا ممکن نیست؟ تحقیق این است که مشهور و امام که می فرمایند دلیل بر این مطلب تبادر است، در مقام بیان اثبات این دلالت است و علامت حقیقت را بیان می کند. بنابراین در مقام اثبات دلالت لفظ امر بر وجوب و اثبات اینکه لفظ امر حقیقت در وجوب است، در این مقام استدلال به تبادر باید صورت بگیرد.

۱- (۱) ۱. مناهج الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۸۹.

تبادر مساوی با وضع نیست

اما اگر همان بزرگواران مورد سوال قرار بگیرد که منشأ این تبادر چیست؟ آیا وضع است یا کثرت استعمال است یا نقل است یا مجاز مشهور است و یا قاعده عقلیه است؟ طبیعتا خواهند گفت آنچه واقعیت نشان می دهد که این تبادر منشأ آن قاعده عبودیت و مولویت است. پس از این به این حاشیه هم توجه کنید که تبادر مساوی با وضع نیست. تبادر علامت حقیقت است نه مساوی با وضع. تبادر به طور اغلب برخواسته از وضع است اما گاهی برخواسته از کثرت استعمال است و گاهی برخواسته از قرائن است و گاهی هم برخواسته از حکم عقل است. بنابراین اینجا که تبادر گفته است و در جاهای دیگر که تبادر دلیل اقامه می شود، برای اثبات معنای حقیقی است. هرچند به طور اغلب تبادر در الفاظ مستعمله در محاورات، از وضع هم خبر می دهد.

پس همه اعاظم اتحاد در قول اخص دارند ولی شیوه اختلاف دارد

در نتیجه ما حصل بحث درباره اثبات این ادعاء این است که لفظ امر به طور خاص حقیقت در وجوب است، معنای اخص ثابت شد و همه این اعاظم اتحاد داشتند و در مسلک و شیوه اختلافی وجود داشت که آن شیوه هم در نتیجه جمع شد که یک مسلک هست و آن قاعده عبودیت و مولویت است یعنی لفظ امر دلالت بر وجوب است براساس قاعده مولویت و عبودیت. قول اخص کامل شد.

اما قول به اعم و مقدمات و تمهیدات آن

اما قول اعم: در برابر قائلین به اخص که می گویند لفظ امر حقیقت در وجوب هست، ادعاء می کنند که لفظ امر حقیقت در اعم است یعنی وجوب و ندب. این قول یک تمهید و چند دلیل دارد. تمهید این است که به طور کل اوامر مستحبی زیاد است و اگر بیشتر از اوامر وجوبی نباشد، کمتر نیست. در کتاب و سنت و اصطلاحات و استعمالات اوامر مستحبی در حد بالایی است و این نشان می دهد که امر با این معانی ارتباط و دلالتی دارد و این تمهید می شود برای اثبات معنای اعم.

اما استدلال به سه دلیل شده برای اثبات به اعم

پس از این تمهید استدلال می شود، استدلالی که در این رابطه ذکر شده که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه کل این استدلالات در دو سطر بیان فرموده است.

۱.صحت تقسیم، امر دو قسم وجوب و مستحبی

در حقیقت این استدلال به اثبات معنای اعم به سه دلیل صورت می گیرد: ۱. صحت تقسیم. گفته می شود امر دو قسم است: امر وجوبی و امر استحبابی و صحت تقسیم کشف می کند از اینکه مقسم مشترک بین اقسام باشد. مثلا می گوییم ادباء دو قسم اند: نحوی و صرفی که این نحویین هم جزء ادباست و صرفی ها هم جزء ادباست. مقسم یک حقیقت جامعی است بین اقسام. آن ادبایی که در نحویین بکار می رود، عین همان ادبایی است که در صرفیین بکار می رود. مقسم در اقسام اگر فرق کند، تقسیم صحیح نیست. صحت تقسیم کشف می کند که امر مقسم است و امر ندبی و امر وجوبی اقسام است پس امر می شود مشترک و قدر جامع نتیجتا مشترک معنوی.

اقسام تقسیمات: حقیقی و مجازی

در مقام رد این دلیل محقق خراسانی با تعابیر اشاره ای این دلیل را رد می کند و گویا می فرماید: تقسیم را باید ملاحظه کرد که تقسیمات اقسامی است. درست است که مقسم در اقسامِ خود، وجود دارد اما تقسیمات از خود اقسامی دارد: تقسیم حقیقی و تقسیم مجازی. تقسیم حقیقی آن است که مثلا در ادباء برای نحویین و برای صرفیین هست. اما تقسیم مجازی هم وجود دارد که لفظ مقسم می شود برای قسم حقیقی و قسم مجازی. مثلا یک عده از معلمین هستند و یک عده از متعلمین و می گوییم علماء را تقسیم می کنیم قسم اول معلمین و قسم دوم متعلمین و این تقسیم مجازی شد. معلمین که قسم حقیقی است عالم بالفعل است و متعلمین که به قرینه عول در آینده عالم می شوند، الان مجازا می گوییم قسم دوم علماء و صحیح هم هست. یک اشکال و یک جواب: اشکال این است که شما اینجا از آن اطلاق ابتدایی می توانید استفاده کنید که بگویید یک عده معلّمین و یک عده متعلمین که جزء علماء هستند به قصد مجاز، اما اگر دقت کنید علماء از آن دسته متعلمین صحت سلب دارد پس تقسیم اشکال دارد. جوابش این است که همین که می گویید صحت سلب دارد پس مجازی است و مشکلی ایجاد نمی کند. پس از این که این توضیح داده شد، تطبیق می کنیم که امر تقسیم می شود به دو قسم مجازی و حقیقی. گرچه امر صدق می کند ولیکن یک قسم امر مجازی است و قسم دوم امر حقیقی است که دلالت بر وجوب بکند. ثانیا در تقسیم مصداق امر و معنای امر که محقق بشود کافی است. وجوب و ندب که مدلول تحقیقی امر هست که از قرینه عبودیت و مولویت به دست می آید، به آن مساسی ندارد. لفظ امر است به معنای طلب هست و دو قسم هست: مستحب و وجوب و در هر دو قسم لفظ امر، معنای ابتداییِ امر وجود دارد. مقسم هم اینجا خود امر است یعنی طلب و این برای هر دو وجود دارد که برای وجوب هم طلب است و برای ندب هم طلب است. به اصطلاح منطق اشتراک در جنس است مثل حیوان که قدر جامع است برای ناطق و صاهل که اشتراک جنس در تقسیم کافی است. مقسم همان جنس است که در هر دو قسم است ولی هر قسمی فصلش از قسم دیگری جداست مثلا فصل انسان که ناطق است از فصل اسب که حیوان صاهل است جداست اما تقسیم درست است. در تقسیم از لحاظ فلسفه و منطق اشتراک در جنس کافی است و اختلاف در فصل اشکالی ندارد. اگر فرض

کنیم که وحدت در جنس و فصل باشد که دیگر تقسیم نیست. بنابراین بهترین جواب در آخر شرح بیان صاحب کفایه این است که تقسیم منطقی است و در تقسیم منطقی مقسم جامع در جنس باشد، کافی است. پس اشکال اول به نتیجه نرسید.

ص: ۵۷۱

قول به اعم مرجح دارد

اما دلیل دوم که قول به اعم مرجح دارد. مرجح آن اولا همان طور که گفتیم با توجه به واقعیت ها که استعمالات نشان می دهد، هم استعمال به وجوب وجود دارد و هم استعمال به ندب. این استعمال بهترین قالب این است که برای هر دو حقیقت باشد چون مجاز خلاف اصل است. بعد هم مشترک معنوی باشد چون مشترک لفظی نیاز به تعدد وضع دارد و تعدد وضع اثباتش کار مشکلی است و اصل عدم تعدد است. بنابراین می گوییم مشترک معنوی این ترجیح را دارد بنابراین نه حقیقت و مجاز و نه مشترک لفظی بلکه مشترک معنوی با جمع بین ندب و وجوب و با ترجیح ویژه و نتیجه این می شود که لفظ امر حقیقت باشد در ندب و وجوب به عنوان مشترک معنوی.

اما این دلیل و این مرجح معارض دارد

محقق خراسانی می فرماید: این دلیلی نیست که مدعا را اثبات کند. اولا این دلیل معارض دارد برای اینکه ما می گوییم «باب المجاز واسع» یا قاعده اغلب که در ادب و بلاغت است و هر دو مرجح که تعارض بکنند پس از ترجیح اثری باقی نخواهد ماند. ثانیا بر فرضی که این مرجح معارضی نداشته باشد، می گوییم اصل این ترجیحات از اساس می شود جزء استحسانات و استحسانات که هیچ دلیلیتی ندارد و مطلبی را نمی تواند ثابت کند و فقط یک خوبی و حسنی است که از سوی صاحبان ذوق اعلام می شود و استحسان در حد مؤید هم نیست. ولیکن اگر جهت استحسان با دلیل یک جهت داشته باشد، امتیاز به حساب می آید اما استحسان به تنهایی چیزی را اثبات نمی کند. در مقابل معارض دیگر اگر قرار بگیرد، توان مقاومت برای استحسان وجود ندارد.

قضیه شکل اول منطقی دارد

اما دلیل سوم عبارت است از یک قضیه شکل اول منطقی به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه و آن این است که بگوییم مامور به به امر ندب طاعت و عبادت است و کبرای آن «کل طاعه مامور به» نتیجه این می شود که پس فعل ندبی مامور به است. مامور به یعنی مدلول امر است و معنای امر است پس فعل ندب مامور به است و امر دلالت بر ندب دارد.

اما رد این دلیل

محقق خراسانی با شرح صدرایی قدس الله اسرارهم رد این دلیل اینگونه بیان می فرمایند که صغرای قضیه «کل امر ندبی طاعه» درست است و اما کبری به دو صورت است: اگر بگوییم «طاعه حقیقیه و واقعیه الزامیه» این درست است ولی با ندب تطبیق نمی کند و خلاف واقع است. اگر بگوییم «کل مامور به طاعه حقیقه» که خلف است چون ندب طاعت حقیقی و الزامی نیست. اما اگر بگوییم «کل طاعه مامور به حقیقه و مجازا»، مدعا ثابت نمی شود. مدعا این بود که ثابت بشود که فعل ندب مامور به است حقیقتا. فتحصل مما ذکرنا اینکه لفظ امر حقیقت است در وجوب و دلیل اعمی ها کامل نیست.

دو نکته تکمیلی

اما دو نکته تکمیلی: ۱. تحقیق این است که اوامر به اعتبار مصدر به دو بخش تقسیم می شود: اوامر شرعی و اوامر عرفی.آن ادله ای که اقامه شد مثل قانون عقلی عبودیت و مولویت و تبادر، اختصاص دارد به اوامر شرعیه و اوامری که در کتاب و سنت آمده باشد. اما اوامر عرفیه که در تشکیلات و نهادهای اجتماعی و مردمی هست، این اوامر نه پشتوانه قاعده عبودیت و مولویت را دارد و نه تبادر. تلقی این اوامر ارتباط به قرائن دارد. اگر یک قرائنی در کار بود، الزامی بوجود می آید و اگر قرائنی نبود، از این اوامر هیچ چیزی استفاده نمی شود. اما پس از که این مطلب ثابت شد، اوامر مستحبی را همه را مجاز بگوییم و حملش چگونه است؟ اگر امر در کتاب و سنت مطلق آمد، حمل بر وجوب می شود و اما اگر قرینه داشت، تابع قرینه است. به طور کل در کتاب و سنت اوامر استحبابی مقرونه به قرائن است. جهت چهارم که بحث طلب و اراده و جبر و اختیار کفایه الاصول از فردا وارد این بحث می شویم.

الجهه الرابعه ۹۲/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

الجهه الرابعه

دو مطلب: مطلب اول معنای طلب انشایی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در جهت چهارم ضمن بحث اوامر دو مطلب را ذکر می کند. مطلب اول بیان مقصود از طلب که طلبی که معنای امر هست، به چه معناست، طلب به معنای عام هست یا طلب به معنای خاص؟ طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

مطلب دوم طلب با اراده یکی است یا فرق دارد

و مطلب دوم درباره اتحاد طلب و اراده بحث می کند که درب ورودی مسئله جبر و اختیار است که طلب با اراده یک حقیقت و یک مفهوم است یا طلب غیر از اراده است و فرق می کند. اما مطلب اول می فرماید: مقصود از طلبی که معنای امر هست، طلب انشائی است نه طلب حقیقی. برای توضیح این مطلب استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ایجاد و وجود که هر دو یک چیز است و فرق به اعتبار حیثیت است. از حیث اعتبار نسبت به فاعل، ایجاد می گوییم و به اعتبار نسبت به فعل، وجود. و الا ایجاد و وجود، شئ واحدی است.

ایجاد و وجود چهار قسم است

این ایجاد و وجود به چهار قسم است: ۱. ایجاد و وجود تکوینی محض مثل موجودات تکوینیه. در ممکنات مثل علل و معالیل ممکنات مثل باران و روییدن گیاه که ایجاد و وجود تکوینی است و فقط تکوینیات محض است. ۲. ایجاد و وجود انشائی محض که فقط انشاست و با عالم تکوین هیچ ارتباطی ندارد مثل ملکیت که یک ایجاد و وجود انشائی است و به مجرد انشاء ملکیت محقق می شود. انشاء محض است. تکوین در این ایجاد و وجود اثری ندارد. ۳. ایجاد و وجود انتزاعی که از منشأ انتزاع، ایجاد و انتزاع می شود که نه سبب تکوینی دارد و نه سبب انشائی بلکه انتزاع محض است. مثل فوقیت و تحتیت که یک انتزاع محض است. فقط منشأ می خواهد. ۴. ایجاد و وجودی که از طریق تکوین و طریق انشاء صورت می گیرد یعنی هم سبب تکوینی دارد و وجود تکوینی و هم سبب انشائی و و جود انشائی که می شود طلب. طلب، هم وجود تکوینی دارد و هم وجود انشائی. طبیعتا وجود تکوینی اش به وسیله سبب تکوینی محقق می شود و وجود انشائیه اش با انشاء محقق می شود. وجود تکوینی طلب عبارت است از صفت کائنه فی الذهن چون که وجود تکوینی را اعم از تکوین در خارج و تکوین در ذهن می دانیم و یک وجود تکوینی است و کون ذهنی دارد. این صفت تحقق پیدا می کند بر اساس علت تکوینی. مثلا شما یک کتاب علمی یا کتاب نهج البلاغه یا قرآن با چاپ و ترجمه خیلی عالی مشاهده می کنید که با دیدن آن خصوصیات در خارج و آن رؤیت و آن اجزاء یعنی میل و رغبت و رؤیت، مجموعا علت تکوینی می شود برای در ذهن شما یک طلب تکون پیدا کند. اما طلب انشائی فقط به وسیله لفظ مثل «امرتک» یا «اطلب منک» که فرق نمی کند، مثلا «اطلب منک التعلم» که اینجا طلب یعنی

طلب تعلم وجود پیدا کرد اما این ایجاد و وجود انشائی است و سبب انشاء هست. این مقدمه که توضیح داده شد، محقق خراسانی می فرماید: منظور از طلبی که معنای امر هست، طلب انشائی است، این معنای امر است و آن طلب حقیقی و متکون در ذهن معنای امر نیست.

ص: ۵۷۴

آیا مراد از طلب در معنای امر طلب انشائی است یا حقیقی؟

سوال و جواب: اما سوال: طلب به عنوان یک مفهوم اطلاق دارد و شامل طلب انشائی و طلب حقیقی می شود. به چه دلیل طلب را اختصاص دادید به طلب انشائی و می شود گفت که اطلاق محکَّم است که امر معنایش طلب است و طلب اعم از انشائی و حقیقی است. آن طلب تکوینی یعنی طلب حقیقی. جواب: می فرماید: «لا اقل من الانصراف» اگر ما ادعاء نکنیم که در وضع و در اصل، امر فقط اختصاص دارد به طلب انشائی که از اساس و از حیث وضع این است، اگر تنزل بکنیم اقلا باید بگوییم که امر انصراف دارد به طلب انشائی. بنابراین در مرحله اول می شود بگوییم که امر در اصل وضع شده برای طلب انشائی از باب وضع تعیینی و اما اگر شما قبول نکنید و ما تنزل کنیم می گوییم که امر انصراف دارد در استعمالات به طلب انشائی و انصراف که همان تبادر است و فرق انصراف با تبادر فرق اعتباری است که قبلا برای شما شرح دادم که به یک اعتبار انصراف می گوییم و به یک اعتبار تبادر. به اعتبار کلام انصراف می گوییم و به اعتبار متکلم تبادر می گوییم و الا انصراف و تبادر یک حقیقت است و علامت حقیقت و معنای امر می شود طلب انشائی با وضع تعینی.

محقق خراسانی می فرماید: طلب طلب انشائی است و به حمل شایع نیست

بعد اضافه می فرماید: این طلب انشائی را معنای امر که به ذهنتان سپردید، بدانید که این طلبِ انشائی، طلب است نه به نحو حمل شایع ، برای ما اینجا سوال پیش می آید که به چه صورت ما توجیه کنیم که به نحو حمل شایع نیست در حالی که به نحو حمل شایع دیده می شود.

ص: ۵۷۵

دو قسم حمل شایع

شرح مسئله: حمـل شـایع عبارت است از حمل مفهوم بر مصـداق مثل «زیـد انسان». اینجا هم می شود حمل شایع اخـذ کنیم و بگـوییم مصـداق طلب انشـائی است و مفهـوم طلب مطلـق است و حمـل کنیم بگوییم «طلب الانشـاء طلب» که حمـل مفهوم بر مصـداق شد، پس چرا محقق خراسانی می گوید که منظور از طلب، طلب انشائی هست و این طلب، طلب به حمل شایع نیست. جواب: شـما تـا الان حمل شایع را فقط یک قسم آن را آشـنا شـده ایـد که آن اسـتعمال زیاد دارد و کاربرد زیاد و حمل شایع قسم دیگری دارد و اینجا منظور محقق خراسانی از حمل شایع، قسم دوم حمل شایع است. قسم اول حمل شایع عبارت است از حمـل شـایع در برابر حمل اولی و ذاتی که معروف و مشـهور است. قسم دوم عبارت است از حمل شایع به معنای این است که دارای اثر خـارجی و وجود تکوینی هست در برابر حملی که دارای اثر خـارجی نیست. پس قسم دوم حمـل شایع تعریفش این است که حمـل شـایع یعنی حملی که دارای اثر خـارجی باشـد مثـل نـار خـارجی که سوزنـده است و در برابر حمل انشائی که دارای اثر تکـوینی و خـارجی نیست مثـل نـار ذهنی که سوزنـد گی نـدارد. بنـابراین اینجـا که می گـوییم منظور از طلب، طلب انشـائی است نه طلب به حمـل شایع یعنی طلبی است که اثر خارجی و تکوینی نـدارد و فقط منشأ و انشاء است. پس از که این مطلب را ایشان فرمود و بحث ما درباره مطلب اول به پایان رسید، مطلب دوم یعنی بحث درباره اتحاد طلب و اراده و تغایر آن. در آغاز باید توجه کنیم که اصل این بحث یک اختلافی است فلسـفی بین امامیه و اشاعره. اهل فلسـفه و کلام از مذهب امامیه و همین طور معتزله بر این هستند که طلب و اراده متحد هست و یک چیز است. اشاعره می گوید که طلب غیر از اراده است و بحث کلامی و فلسـفی است و آثـار عملی اعتقـادی دارد مخصوصا اثرات در بحث جبر و اختیار دارد. البته بعضـی از محققین اصول قائل به تغایر طلب و اراده است.

محقق خراسانی می فرماید طلب و اراده متحدند در مراحل ثلاث

محقق خراسانی می فرمایـد که طلب و اراده متحد است که دو لفظ مترادف است و یک معنا دارد و این ترادف کامل است در مراحل ثلاث. مرحله اول مرحله مفهوم: طلب و اراده مفهوما واحـد هسـتند یعنی از حیث موضوع له یا به عبارت دیگر از جهت وضع لغوی. مرحله دوم مرحله مصـداق تکوینی یا مصـداق حقیقی که همان تحقق تکوینی طلب باشد. در ذهن انسان به عنوان یک صـفت کائن می بینیم «توجد صـفه واحده قد نشیر الیها بلفظ الاراده و قد نشیر الیها بلفظ الطلب و لا یکون هناک الا معنی وحیـدا لتلـک الکلمتین». بنابراین ما در ذهنمان فقط یک معنا می بینیم که گاهی از آن معنا اراده تعبیر می کنیم و گاهی طلب. این در مرحله مصـداق حقیقی است. اما در مرحله مصداق انشائی گفته می شود که در مرحله انشاء کسـی که انشاء بکند طلب را که بگویـد «اطلب» یـا «اریـد» می بینیم که به لفظ «اریـد» هم طلب انشاء می شود و هم اراده و به لفظ «اطلب» هم طلب انشاء می شـود و هـم اراده. در واقـع می بینیم طلب و اراده در لغت فارسـی خواسـتن است. در عربی دو لفـظ آمـده است که ترجمه خواسـتن می شود طلب و اراده. بعـد از که این سه مرحله گفته شد، نتیجه این شد که دو لفظ است: یکی لفظی است: اراده که ترجمه آن خواسـتن است و لفظی است طلب که ترجمه آن خواسـتن است. اگر شما به ذهنتان می آید که طلب انشائی است و اراده جزم و قطعی است که شرح دادیم سه مرحله ای است: مفهوم است و مرحله مصداق حقیقی است و مرحله مصداق انشائی است. طلب حقیقی بـا اراده حقیقی یکی است. آنجایی که اراده، حقیقی و جـدی می شود، طلب هم حقیقی است. آنجایی که طلب انشائی است و غیر جدی است، اراده هست ولی انشائی. طلب حقیقی با اراده حقیقی و طلب انشائی با اراده انشائی.

سید الاستاد فرموده محقق خراسانی دلیل اقامه نکرده و اهاله به وجدان کرده است

محققین مثلا از باب مثال سید الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: محقق خراسانی برای مدعای خودش دلیل اقامه نکرده است و گفته است طلب در معنای امر، طلب انشائی است لغتا و در مصداق حقیقی و در مصداق انشائی و دلیل اقامه نکرده است و اهاله به وجدان کرده است.

اما تحقیق این است که استدلالش اشاره ای است

اما تحقیق این است که محقق خراسانی ادله هم دارد ولی استدلال و ادله اش اشاره ای است. با اشاره به ادله هم استناد کرده است. اما مرحله اول که می فرماید: طلب و اراده مفهوما یکی است و از حیث وضع و موضوع له، دلیل اقامه کرد که می گوید مفهوما گویا نظرش این است که در لغت اینچنین آمده است. مراجعه شد دیدیم علامه طریحی در مجمع البحرین درباره شرح لفظ طلب می فرماید: «طلبت شیئا: أی اردت» پس مفهوما یکی است یعنی در لغت اینگونه آمده است. شاهد بر وحدت مفهوم یا مصدر تعیین مفهوم لغت نامه هاست از باب مراجعه به اهل خبره. پس اصلی ترین دلیل در جهت تعیین مفهوم این است و راهی دیگر وجود ندارد. اما در مسئله وحدت مصداق حقیقی یعنی در مرحله دوم که می فرماید: طلب و اراده در مصداق حقیقی با هم متحد هستند، باز هم دلیل اقامه کرد و دلیلش فحص است و حجیت فحص ، درست همان اعتبار استقراء است. استقراء در امور خارجی است و فحص در امور ذهنی است. در امور خارجی یک معنا را در حقیقت جستجو می کنید که هر دو جستجو است و منطق اسمش را گذاشته اند استقراء که گرفته شده است از ده به ده و روستا به روستا و قریه به قریه یعنی جستجو. آن در امور خارجی است و حجیت دارد. تعبیر محقق خراسانی مراجعه به وجدان است و فحص وجدانی، می بینیم که در ذهنمان پس از که اراده به وجود می آید، همان یک معناست و یک حقیقت است و چیز دیگری نیست.

۵ مقدمه معروف ملاصدرا و کفایه

آن یک حقیقت برگرفته از پنج مقدمه که معروف است در فلسفه ملاصدرا و در کتاب کفایه الاصول محقق خراسانی که گفتم تعابیر فلسفی در کفایه از اسفار آمده است. گفته می شود به تعبیر کفایه الاصول ۱. خطور شئ، ۲. میل به آن شئ در جهت خواستن. ۳. هیجان و رغبت. ۴. تصدیق به فائده. ۵. جذب به انجام و رفع مانع. پس از این پنج تا مقدمه یک صفت نفسانی به وجود می آید تحت عنوان شوق مؤکد و محرک عضلات، این شوق مؤکد اراده هست در شکل اراده حقیقی و طلب است در شکل طلب حقیقی که این یک واقعیتی است. بنابراین با فحص و جستجو می بینیم که اراده حقیقیه و طلب حقیقی یک مصداق بیشتر ندارد و همین طور طلب انشائی را که می بینیم به وسیله لفظ که انشاء می شود همانجا اراده انشائی هم هست این از لحاظ مفهوم و لغت نامه ها و اما مرحله مصداق حقیقی و مصداق انشائی، فحص و جستجو دلیل است بر اینکه طلب و اراده یک چیز است و هر چه در صفحه ی ذهن جستجو کنید در این قسمت، چیز دیگری وجود ندارد تا یکی را طلب و دیگری را اراده اخذ کنید، شرح مسئله جلسه آینده.

تحقیق تکمیلی در اتحاد طلب و اراده ۹۲/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

تحقیق تکمیلی در اتحاد طلب و اراده

محقق خراسانی می فرماید: طلب و اراده مفهوما و مصداقا یکی است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که طلب و اراده اتحاد مفهومی و مصداقی دارد. مفهوما از لحاظ وضع «طلبت شیئا أی أردته» و مصداقا هم همین طور است. فرق بین این دو مفهوم وجود ندارد. البته به این نکته توجه کنید که درباره معنای طلب و اراده بحث می کنیم نه درباره معنای ماده امر که درباره ماده امر ما گفتیم امر وضع شده است برای مفهوم کلی با استفاده از فرمایش امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه که ماده امر بحث شد. اما لفظ امر که منظور همان هیئت امر است، بحث شد و گفتیم یکی از معانی امر در مقام انشاء و در مقام صدور از رتبه ی عالی به رتبه ی سافل و خواستنِ چیزی، می شود طلب و طلب یکی از معانی امر بود، این مفهوم طلب را شرح می دهیم که با اراده یکی است یا دو تا. محقق خراسانی می فرماید: طلب و اراده هم از لحاظ مفهوم و هم از لحاظ مصداق یک چیز است و با فحص هم به ما گفت که استقراء داخلی و درونی داشته باشید که آدم که مراجعه می کند به صفحه ذهن خودش و فحص می کند، تمام صفاتی که در نفس موجود هست، درک می شود: طلب و تمنی و ترجی و خوف و رجا که اینها همه صفاتی است که در صفحه نفس وجود دارد و دقت کردیم چیزی به عنوان طلب جدای از اراده نیافتیم و آنجا یک چیزی پیدا کردیم به نام شوق مؤکد که برگرفته از پنج مقدمه است که دیروز گفتیم

ص: ۵۷۹

مقدمات شوق مؤکد خلاصه به ۴ مقدمه شد

و آن پنج مقدمه را به چهار مقدمه می توانید خلاصه کنید: تصور و تصدیق و عزم و جزم که این تعبیر سید است. بعد از این چهار تا می رسد مرحله شوق مؤکد که همان شوق مؤکد در زبان عربی طلب و اراده است پس فحص ما کامل است و علم ما هم علم حضوری است و شبهه ای در اطراف علم حضوری وجود ندارد. بنابراین ما طلب و اراده را یک چیز اعلام می کنیم و در ترجمه هم که مراجعه کنید، ابتداءً در فارسی می بینید طلب و اراده یک معنا دارد که خواستن است اما مؤید وحدت می شود مثل نیت و قصد که دو کلمه است و یک معنا دارد. ما هم «ارید یرید یطلب و اطلب» می بینیم که در یک کلمه به معنای می خواهم و می خواهد، پس ترجمه هم هرچه که دقت کنیم، تعدد نشان نمی دهد و این وحدت ترجمه هم مؤید این مطلب است که طلب و اراده به یک معناست. اگر به دو معنا بود، دو معنا داشت.

سوال و جواب: بیرونی و درونی هر دو انشائی و حقیقی است. حقیقی طلب درونی است و حقیقی اراده درونی است. منتها بیشتر طلب، طلب انشائی به کار رفته که به ذهن می آید که طلب بیرونی است و اراده هم بیشتر به اراده ی حقیقی به کار رفته و به ذهن می آید که تکون در ذهن دارد. نحوه استعمال شبهه ایجاد کرده است. هر دو هم مرحله تکوین دارد در ذهن و هم هر دو مرحله انشاء دارد. هرچند اراده به اراده حقیقی و صورت تکوینی ذهن بیشتر نشان می دهد چون اکثر به آن استعمال شده و طلب هم به طلب انشائی بیشتر نشان می دهد چون به آن بیشتر استعمال شده است. در حالی که طلب هم می شود به شوق مؤکد استعمال شود و اراده ی استعمالی هم می شود به طلب انشائی.

ص: ۵۸۰

سوال و جواب: شبهه که در ذهن القاء می شود از جهت استعمالات است. استعمال طلب در انشائی، ایجاد شبهه کرده که می گوید طلب انشائی است و استعمال اراده در اراده حقیقی در شوق مؤکد ایجاد شبهه کرده است که اراده غیر از طلب است. هر دو انشائی و حقیقی دارد منتها پژوهش و تحقیق می طلبد. این فرمایش محقق خراسانی بود.

سوال و جواب: پس از که چهار مقدمه بوجود آمد و اراده که شوق مؤکد هست که صورت گرفت، سوال می شود که اینجا یک طلب جدی دارید یا ندارید؟ اگر بگویید نداریم خلاف وجدان است و اگر بگویید طلب جدی داریم،همان مطلب است. در طلب انشائی، انشاء می کنیم طلب که یک کسی از کس دیگری چیزی می خواهد، می گوییم اینجا اراده هم هست یا نیست؟ می گوییم یک اراده استعمالی هست و یک اراده انشائی هست. اگر بگوییم اراده نیست، کذب است. اراده حقیقی هم وجود ندارد پس اراده مّایی هست و این اراده انشائی هست. این مطلب کامل شد که رأی محقق خراسانی بیان شد.

محقق نائینی می فرماید: طلب و اراده مفهوما و مصداقا یکی نیست

اما رأی محبقق نائینی (۱) می فرماید: طلب و اراده مفهوما و مصداقا متحد نیستند و طلب غیر از اراده است و اراده غیر از طلب است. با یک تحقیق علمی و دقیق و آن این است که «لا شک فی ان الاراده من الکیفیات النفسانیه» اراده از مقوله کیف نفسانی است و طلب عبارت است از تصدی طالب تحصیل شئ را (التصدی لتحصیل الشئ) مثل اینکه بگوییم طالب العلم که این تصدی می کند تحصیل علم را. این پرداختن و اقدام عملی برای انجام کار، طلب واقعی است و این اقدام عملی از مقوله فعل است. مقولات هم جزء مسلمات فلسفه و کلام است که «المقولات متباینات بالذات لا بالعرض». مقولات با هم دیگری تباین ذاتی دارند و قابل جمع نیست. در نتیجه پس از که اراده از مقوله کیف و طلب از مقوله فعل بود، دو مقوله که به هیچ نمی توانند متحد باشند. اتحاد بین مقولتین محال و جمع بین ضدین است. بنابراین بدون هیچ تردید اراده با طلب متحد نیست. اما در تصدیق که مراجعه کنیم، عالم نفس عالم بسیار وسیعی است. آن نکته ای که گفته می شود «اتزعم انک جسم صغیر و فیک انطوی العالم الکبری» یکی از آن وسعت ها و بزرگی وسعت عالم ذهن است.

۱- (۱) ۱. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۸۹.

توضیح: دو عالم وجود دارد

توضیح بحث: انسان با دو عالم در ارتباط است: ۱. عالم خارج که به آن عالم کون می گوییم. ۲. عالم ذهن که به آن می گوییم عالم تعقل. هر دو عالم متعلق حس و درک انسان قرار می گیرد و ارتباطش برقرار است به اندازه درکش. ارتباط انسان با عالم خارج ارتباط علمی است. موجوداتی که به آن می رسد، حس می کند و محسوسات است. اشیاء مربوط خارج می شود محسوسات. همزه ی وصل حس است و وسیله اتصال حس است. علمی به محسوسات یا به اشیای خارجی تعلق می گیرد، علم حصولی است. احاطه به معلومات در عالم خارج محدود است و انسان نمی تواند کل موجودات را در قلمرو حس قرار بدهد که علم انسان نسبت به موجودات قلیل است که قرآن می فرماید «وَ ما أُوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَليلا» چون شما محاط هستید و علم کثیر محیط است. ما انسان ناقص هستیم. مثلا پیامبر و امام نیاز ندارد که دلیل اقامه کنیم که علمشان کامل است بلکه معرفت به وجودشان کافی است که دارای علم کامل می شود چون انسان کامل است و بر موجودات احاطه دارد. مؤید علمی هم این است که گفته می شود که علم انسان به اندازه قطره ای است و مجهولات به اندازه اقیانوس است. اما عالم ذهن بزرگتر از عالم کون است. عالم ذهن معلومات مشخص و معینی که دارد از قبیل علم حضوری است. انسان هر آنچه در عالم ذهن و عالم تعقل از معلومات دارد، می شود از باب علم حضوری.

ص: ۵۸۲

معلومات انسان به چند قسم تقسیم می شود

اما این معلومات به چند دسته تقسیم می شود: در ابتداء تقسیم بندی کلی به دو دسته تقسیم می شود: ۱. معلومات و متکوّنات ذهنی اختیاری ۲. معلومات و متکوّنات ذهنی غیر اختیاری. آن بخشی که غیر اختیاری هست، به دو قسم اصلی تقسیم می شود: ۱. غیر اختیاری ذاتی. ۲. غیر اختیاری عارضی. آن قسمی که غیر اختیاری ذاتی هست، به دو قسم تقسیم می شود:۱. مخصوص انسان. ۲. مشترک بین انسانات و حیوانات که آن معلومات و متکونات ذاتی غیر اختیاری مخصوص عبارت است از معلومات فطری. انسان معلومات فطری دارد که ذاتی و غیر اختیاری و اختصاصی است. شما وسط مدرسه فیضیه برگ پر لطافتی را می بینید، عجب زیباست، این از کجا امد؟ آیا اختیاری است و تجربه کردید یا علت و معلول است یا تقلید است؟ فطرت آدم است که یکی از آیات خداست و حیوانات این را ندارند و این جلوه روح لطیف آدم است. اما بخش معلوم غیر اختیاری ذاتی مشترک عبارت است غریزه. به طور غریزی آدم خودش را دوست دارد و امنیت را دوست دارد که یک اسب هم امنیت را دوست دارد و یک آهو هم جای امن برای خودش انتخاب می کند که غریزه است. اما قسم دوم که غیر اختیاری عارضی که این هم دو قسم است: ۱. غیر اختیاری عارضی روحانی یا ملکوتی. ۲. غیر اختیاری عارضی نفسانی و شیطانی. قسم اول عبارت است از الهامات که می فرماید: «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها» که این غیر اختیاری و عارضی است یعنی همیشه نیست. غیر اختیاری عارضی نفسانی عبارت است از القاءات و خطورات «أَلْقَی الشَّیْطانُ فی أُمْنِیَّتِه». بنابراین این مقدار ظرفیت یک فرد است. اما می بینیم در قسم اول که اختیاری هست، روح درجه بندی دارد: روح ضعیف و روح قوی. آن در اختیارات و کشفیاتش هم خیلی قدرت بالا دارد که آن روح می شود قوی تا بدانجا که جسم خودش را کنترل می کند و روح می شود قوی تا اینکه در معلوماتش آنقدر مسائل افزوده می شود که در کتاب تکوین نمی گنجد. آن روح و آن عالم که رشد کند، می رسد به جایی که اهل مکاشفه بشود. آن روح به جایی برسد که با انسان کامل بقیه الله الاعظم از نزدیک در ارتباط باشد مثل سید بحر العلوم.

دو نکته

بنابراین از این بحث ها دو نکته را استفاده کنیم:

۱. عالم روح خیلی وسیع است

۱. عالم روح خیلی وسیع است و تمام متکونات روح قابل درک نیست.

۲. روح قوی و متوسط و ضعیف فرق دارند

۲. می بینیم که روح قوی و روح متوسط و ضعیف از لحاظ دارایی چقدر فرق دارند. بنابراین ما نمی توانیم بگوییم که استقراء تام در صفات موجوده نفس ما حاصل شده است، چرا ممکن است طلب یک معنای حقیقی جدا از اراده باشد که ما انس به خارج داریم و به او التفات نمی کنیم. درکش قطعی نیست و ظرف ذهن ما محدودیت ندارد و وسعت لا یتناهای امکانی دارد. بنابراین آن فحصی که دلیل بود، هم به مشکل برخورد. فحص کامل اگر ادعاء بشود یک ادعای خلاف واقع است.

ما ثابت کردیم که طلب و اراده با هم فرق دارند از دو مقوله است

ما با این تحقیق آن مسئله فحص کاملی که محقق خراسانی فرموده بود، به اثبات نرسید و این هدف ما بود. بنابراین بعد از که از دو مقوله بود و دلیلش هم که فحص بود، به اثبات نرسید، نتیجتا طلب و اراده با هم اختلاف دارند که سید الاستاد قدس الله نفسه الزکیه هم می فرماید که طلب با اراده اختلاف دارد و وحدتی نیست. ادامه بحث جلسه آینده.

بررسی آراء فقها درباره اتحاد طلب و اراده ۹۲/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بررسی آراء فقها درباره اتحاد طلب و اراده

ص: ۵۸۴

گفته شد که محقق خراسانی می فرماید: طلب با اراده متحد است و شرح این معنا دقیقا بیان شد. از آنجا که مخصوصا اراده جزء مصطلحات کلامی است و در فلسفه هم مورد عنایت است، لذا درباره خصوصیات و جایگاه اراده و طلب اگر بحث شود، از فلسفه و کلام باید کمک گرفت. از یک سو اراده و طلب در اصول هم دخالت مستقیم دارد برای اینکه بحث اوامر و نواهی و اراده جدی و اراده استعمالی جزء بحث های اصولی است. بنابراین در این قسمت در مورد طلب و اراده از دو زاویه بحث می شود: از زاویه اصول و از زاویه معقول که آن هم از جهت فلسفی و از جهت کلامی که مناسبت بحث برای ما معلوم باشد. گفته شد محقق خراسانی ادله محکم و متینی ارائه فرمودند که به نحو کامل شرح داده شد.

محقق نائینی فرمودند متحد نیستند

اما آراء دیگر: از جمله آراء محقق نائینی فرمودنـد که طلب و اراده با هم فرق دارنـد. ضـمن بحث مفصـلی که دارد، یک نکته مهمی که اینجـا یـک قـدرتی می توانـد باشـد برای اثبات مـدعا، این شـد که اراده از مقوله کیف است و طلب از مقوله فعل و «المقولات متباینات» و اتحاد ممکن نیست.

اما تحقیق این است که کلام محقق نائینی خالی از اشکال نیست

تحقیق این است که فرمـایش محقق نـائینی خـالی از اشـکال نیست. امـا اولاـ آن مطلبی که فرمودنـد که اراده از مقولات کیف است، کاملا درست است. خواجه طوسـی (۱) قدس الله اسـرارهم می فرماید با شـرحی علامه حلی دارد : «الاراده من الکیفیات النفسـانیه و هی نـوع مـن العلـم». اراده از کیفیـات نفسـانی است و یـک کیـف نفسـانی مسـتقل نیست بلکه زیرمجمـوعه علم به مصـلحت است یـا علم به فائـده. در حقیقت اراده نوعی از علم می شود و از کیفیـات نفسـانی است. این مطلب درسـتی است و تحقیقی است و هم صـاحبنظران که صـاحب مکتب کلاـمی است مثـل خواجه طوسـی فرموده است و علامه حلی و هم تحقیقا اراده از کیفیات نفسانیه است. اما طلب به چه صورت از مقوله فعل است؟ فرمودند که طلب عبارت است از «التصدی لتحصـیل الشـئ» این آخرین معنـایی که برای طلب، محقق نـائینی اعلاـم می کنـد. سه تعبیر دارد که تعبیر آخر که به مقوله ی فعل تطبیق می کند: «التصدی لتحصیل الشئ». ما قبل از اینکه تصدی را معنا کنیم، مراجعه می کنیم به هامش همین کتاب اجود التقریرات (۲) که این مطلب آمـده بود که در هامش و پاورقی آن سـید الاسـتاد می نویسـد: طلب هرچند براساس مصـطلحات فلسـفیه از مقوله فعل نیست و بعـد می فرماید: اما عرفا به تصدی برای تحصـیل شـئ، فعل گفته می شود. پس این مطلب به دست آمد که طلب براساس معاییر فلسـفی و عقلایی و کلامی، از مقوله فعل نیست و تسامحا عرف می گوید فعل است و نزدیک شده اسـت به فعل. تصدی یعنی آخرین محاوله و تلاش در جهت اقدام به فعل است. تصدی یعنی آخرین گام در جهت اراده تا مرز اقدام عملی. پس با دقتی که در معنا کردیم، دیدیم که تصدی از مقوله فعل نیست بلکه از کیفیات نفسانیه است. تایید این مطلب هم صاحبنظری بزرگی مثل سید الاستاد فرمود. بعد چون تا آنجا با رأی استادش میرزای نائینی موافق هست، توجیه فرمود و گفت: از مقوله فعـل طبق اصـطلاح نیست امـا براساس عرف می شود مقوله فعل که عرف مسامحه می کنـد. قانون: نظر عرف در فهم معنـای کلمـات معتبر است امـا عرف در تطبیق مفـاهیم بر مصـادیق اعتبـار و مرجعیت نـدارد چون مسـامحه می کنـد. همین جا مسامحه می کند که می گوید رسیده به مرز انجام عمل پس مقوله فعل است. بنابراین اشکال محقق نائینی که گفت مقوله فعل است که نکته اصـلی برای اثبـات مطلب بـود، به نـتیجه نرسـید که دیگر مقـوله ی فعلی نیست. این یـک نکته اسـتحکام بود که بگویـد طلب مقوله فعـل است در حـالی که طلب مقوله فعـل نیست. بعـد از این، می گوییم همـان طلبی که ایشـان می فرمـاید تصـدی هست بـا همـان اراده ای که می فرمایـد: از مقوله کیف هست، دقیقـا تطـبیق می کنـد بـا یـک توجه و آن اینکه محقق خراسانی اصـرار داشت که انشائی و حقیقی که گفتم در اثر کثرت استعمال طلب به طلب انشائی و در اثر کثرت استعمال اراده به اراده حقیقی، طوری مطلب اعلاـم می شود که گویـا معنـای طلب همان انشاء است و معنای حقیقی اراده فقط همان اراده ی حقیقی است. اینکه محقق خراسانی این نکته را توجه کرده است و اصـرار می کنـد و امر به فافهم می کند و دقت می طلبد که گاهی یک نکته که برجسته شد، نکته دیگر را مختفی می کند. اراده می نماید که فقط حقیقی است و طلب می نماید که فقط انشـائی است پس بـا هم فرق دارنـد اما اگر بگوییم که اگر با دقت بنگریـد، این اسـتعمالات ابهام آفریـده و دقت رفع ابهام می کنـد. پس از رفع ابهـام ملاـحظه کنیـد که همـان جا که اراده حقیقی با دقت در کنارش طلب حقیقی هم هست. آنجا که طلب

انشائی است، در کنارش اراده انشائی هم هست اما دقت می طلبد.

ص: ۵۸۵

۱- (۱) ۱.تجرید الاعتقاد ، صفحه ۱۹۴.

۲- (۲) ۲. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۸۹.

سوال و جواب: میرزای نـائینی که مقوله ی فعـل گفت و سـید الخویی آن مقوله فعل گفتن ایشان را رد نکرد بلکه توجیه کرد. تصـدی خود این لفـظ جزء عنوانهـا و مفـاهیم مبهم نیست و معنای لغوی واضـح دارد. معنا همان است که گفتیم که در ترجمه تصدی تردید وجود ندارد منتها آن «تصدی لتحصیل الشئ» که مرز اقدام می رسد، مقوله فعل خواند چون عرفا فعل است. سید الخویی با دقت فرمود که مقوله فعل نیست از لحاظ فلسـفی ولی از لحاظ عرفی مقوله فعل است. بنابراین در فهم معنای تصدی هم اختلاف نظری وجود ندارد.

نظر سید الخویی در طلب و اراده این است که متحد نیستند

اما رأی سید الاستاد (۱) دربـاره اتحـاد طلب و اراده: ایشـان می فرمایـد: طلب غیر از اراده است. در این رابطه ادله ای اقامه می کنـد که عمـده ترین دلیلی که در این جهت اقامه می کند، این است که می فرماید: اراده امر غیر اختیاری است. برای اینکه هر فعـل اختیـاری بایـد برگردد به اراده و خـود اراده متوقف به اراده ی دیگر نیست. اگر خود اراده به اراده ی دیگر توقف داشـته باشد، موجب دور و تسـلسل می شود. بنابراین معیار اختیاری بودن افعال، این است که تعلق داشته باشد و تکیه کند به اراده اما اراده خودش فی حد ذاته در وادی ذهن یک موهبت الهی است و مسـتقل و به اراده ی دیگر وابسـته نیست. این مطلب درستی است

ص: ۵۸۶

۱- (۳) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۵۲ و المحاضرات ، صفحه ۳۵۳.

اراده غیر اختیاری و طلب اختیاری است

و بعد می فرماید: اراده غیر اختیاری است و طلب اختیاری است. طلب تعلق دارد به اراده و یک فعل اختیاری است و باید پشت سر طلب اراده ای باشد تا آنگاه اقدام بشود به عملیات طلب و طلب صورت بگیرد. پس از این اصلی ترین اشکال ایشان و عمده ترین مطلب سیدنا الاستاد همین است که او غیر اختیاری است و این اختیاری و دو تا مفهومی که یکی اختیاری و دیگری غیر اختیاری باشد، قابل جمع نیست. اختیاری و غیر اختیاری متضادین هستند و جمع بین اختیاری و غیر اختیاری جمع بین ضدین می شود. این دلیل اول ایشان. اضافه می فرمایند که معنای طلب در عالم خارج و در عمل و عرفا ، تصدی برای تحصیل شئ هست و در مقابل معنای اراده را می بینیم که شوق مؤکد است و قابل تکفیک است. «اشتاق» معنای «تصدی» نیست. کسی اشتیاق دارد ولی تصدی نمی کند. پس تصدی با شوق دو تا چیز جدای از هم است در عالم واقعیت و تحقق. با توجه به این واقعیت که شوق که معنای اراده است و تصدی که معنای طلب هست، یک واقعیت های عینی است و از هم دیگر جداست و هیچ کسی شوق را تصدی نمی گوید، این نکته دوم. نکته سوم هم اعلام می کند که ما در خارج و تتبع میدانی می بینیم که چنانچه ترتب افعال بر اراده درست است، می گوییم «أراد فکتب» یا «أراد فتعلّم» که ترتب افعال بر اراده درست است. به همین سبک و سیاق ترتب طلب بر اراده هم درست است که می گوییم «أراد فطلب» اراده کرد آنگاه طلب کرد پس طلب هم مترتب می شود بر اراده. با این تحقیقاتی که به عمل آمد و با این سه دلیل که یکی کلامی می شد و دو تا هم اصولی و عرفی، به این نتیجه رسیدیم که طلب با اراده دو تاست. اما در آخر می فرماید: محقق خراسانی سعی اش بر این است که جواب اشاعره را بدهد که مشکل کلامی به وجود نیاید. می فرماید: مشکل اشاعره از راه دیگر قابل حل است و نیازی به این ندارد که ما قائل به طلب و اراده بشویم.

(بـار اعطینـاک را کـوثر بتـول آیه تطهیر را محور بتول). آیه ای که دربـاره حضـرت صـدیقه طـاهره آمـده است یـک نکته ی تحقیقی دارد که آیه تطهیر سوره احزاب شماره ۳۳ که از آیه ی ۳۰ تا ۳۲ و بعد از آیه ی ۳۳ تا ۳۴ خطاب به نساء پیامبر است و در این آیه قسـمت آخر یک مرتبه ضمیر تغییر کرده و خطاب هم تغییر کرده و چیز دیگر شده است. ابناء عامه می گویند که آیه تطهیر خطـاب به کـل نسوان پیـامبر است و چون در صـدر خطـاب به نساء است « یا نِساءَ النَّبِیِّ» و بعـد از آیه تطهیر هم می گویـد «واذکرن یعنی ینساء النبی» پس این هم نساء نبی است و ضـمیر جمع آمده بخاطر حضـرت علی مثلا. جوابش این اسـت که همین بافت نشان می دهـد که این آیه یک چیز جـداست. اولا علامه طباطبایی می فرمایـد: نزول این آیه با این آیات دیگر یـک جـا نبـوده. بر فرض که نزول یکی بـوده، مطلب از این قرار است که دربـاره ی نسـاء نـبی توصـیه هـایی شـده است که با معصوم بودن تطبیق نمی کند. مثل آدم عادی که نمازتان را بخوانید و اجر شما زیاد است و عمل صالح بکنید و خضوع به قول نداشـته باشـید مثل آدمهایی که مرض دارند و بعد آیه بعدی می گوید اذکار خدا که در خانه ی شما صورت می گیرد، به آن توجه کنیـد که این اوصاف و این توجهات با معصوم و مطهر تناسب ندارد. پس معلوم است که اصـلا خطاب آیه تطهیر اگر با نساء باشد لغو می شود. «یا نِساءَ النَّبِیِّ مَنْ یَأْتِ مِنْکُنَّ بِفاحِشَةٍ مُبَیِّنَةٍ یُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَیْنِ» که این با مطهر و معصوم تطبیق نمی کنـد. اما چرا این را وسـط این آیـات آورده است؟ نسـاء نبی که صـحبت کرد، یـک سوال فورا به ذهن آدم می آیـد که حضرت زهرا چه می شود و بعد اهل بیتش چه می شود؟ دفع دخل مقدر و جمله معترضه که برای اهل فهم از ریخت بیان طبق متفاهم عرف سوال پیش می آید که برای نساء گفتید و برای اهل بیت چه احکامی است؟ برای اهل بیت «إِنَّما یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً». حساب شما جداست و شما طاهر و مطهر هستید.

ص: ۵۸۸

بررسی و جمع بندی آراء صاحبنظران نسبت به طلب و اراده ۹۲/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

حادثه هتک حرمت قبر مطهر حجر بن عدی را در این مرکز فقه و مرکز علوم آل البیت و تعلیم گاه آقا بقیه الله الاعظم به محضر ارباب عالم هستی بقیه الله الاعظم تسلیت عرض می کنم. یک جمله ای در زیارت جامعه کبیره هست که شهادت می دهیم بضلاله من خالفکم، آدم بعد از مدتها متوجه می شود که مخالفت با ولایت چه گمراهی که نمی آورد. وهابیت از خدا بی خبر جاهل و مشرک که اینها یکی از عبده شان پادشان آل سعود است، این مشرکین می آیند یک موحد ولایی مثل حجر بن عدی را پس از قرنها ضریحش را بهم می کوبند و جسدشان از قبر بیرون می آورند و هتک می کنند. ما براساس اعتقادی که داریم قطعا ولایت در این موارد خودش را نشان می دهیم و می بینیم ان شاء الله. اما تجاسر و فساد فی الارض اینها و کفر اینها که هتک حرمت یک مؤمن از قبر بیرون آوردن که بالاترین هتک است که در تاریخ خواهد ماند و اینها انشاء الله به جزای اعمالشان خواهد رسید بی هیچ شک و تردیدی. حجر بن عدی شهیدی بی نظیر در راه ولایت امیرالمؤمنین به دست عمال معاویه بن ابی سفیان علیهم اللعنه و العذاب. که گفته اند جسدش را برده اند طبیعتا بعد از این چهارده قرن جسد سالم بوده و نمایی داشته که بردند و الا وهابیت خاک را که نمی برند. و آنها آیت حق را به چشم ببینند که اعتراف نمی کنند. شما ممکن است بگویید که جسد را دیده اند چرا متنبه نمی شدند، امیرالمؤمنین را می دیدند و متنبه نمی شدند «قست قلوبهم». جمله ای که شهادت می دهیم بضلاله من خالفکم حقا و صدقا.

ص: ۵۸۹

بررسی و جمع بندی آراء صاحبنظران نسبت به طلب و اراده

بررسی و جمع بندی آراء صاحبنظران نسبت به طلب و اراده.

نظر سید الاستاد طلب و اراده دو چیز است با سه دلیل

سومین رأی گفته شد که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: طلب و اراده دو چیز است: دلائلی که اقامه فرمودند، اولین دلیل همان دلیلی است که استادش محقق نائینی بود که فرمود طلب از مقوله فعل است و اراده از مقوله کیف و از آنجا که مقولات متباینات هست، امکان اتحاد بین این دو مقوله وجود ندارد. بعد در ادامه هم فرمود طلبی که از مقوله فعل باشد، فعل خارجی قابلیت انشاء ندارد و ایجادش با عمل خارجی صورت می گیرد و ایجادش با نفس صورت نمی گیرد. تشنگی و سیراب شدن به بیان نمی شود که سیراب بشود بلکه باید برود خارجا آب بخورد، بنابراین اصلا قابل انشاء نیست. دلیل دوم که عمده ترین است و اصلی ترین و قابل خدشه نیست، این است که فرمودند تمامی افعال مستند به اراده است و با بودن اراده افعال شکل اختیاری به خودش می گیرد و از حالت جبر بیرون می آید. معیار اصلی جبر و اختیار این است که فعل اختیاری پشتوانه ی اراده دارد و افعال جبریه پشتوانه ی اراده شخصی و فاعل را ندارد. اما خود اراده به عنوان یک صفت نفسی نیاز به اراده ی دیگر هم دارد؟ فرمودند: نه، اراده مستقل است برای اینکه اگر اراده به اراده دیگر وابسته باشد یا دور می شود یا تسلسل، اما طلب این نیست. آن اراده ای که پشتوانه و تکیه گاه نهایی افعال اختیاری هست، آن طلب نیست و وجدانا طلب

صدق نمی کند. دلیل سوم ایشان هم این بود که طلب از افعالی است که متعلق اراده است. در استعمالات صحیح می بینیم کسی بگوید «أراد فکتب، أراد فمشی» که متعلق به اراده است و همین طور می گوییم «أراد فطلب»، طلب به نحو یک فعل متعلق است به اراده. بنابراین طلب و اراده دو حقیقت متمایز است و اتحاد بین این دو تا مطلبی است لا یمکن المساعده علیه بوجه جزما. در نتیجه این فرمایش بر خلاف رأی محقق خراسانی طلب با اراده فرق می کند و یک چیز نیست.

ص: ۵۹۰

اما تحقیق این است که عمده قائلین به اختلاف طلب و اراده خلط بین مرحله انشاء و حقیقت است اما مفهوما یکی نیستند

اما تحقیق این است که فرمایش سیدنا الاستاد دلیل اولی که فرمودند که محقق نائینی هم فرموده بود، طلب از مقوله فعل است، گفته شد و خود سید الاستاد هم در پاورقی اجود التقریرات (۱) فرموده بود: طلب از آن مقوله ی فعلی نیست که اصطلاح منطق و فلسفه است. بنابراین اعلام این مطلب که طلب از مقوله فعل هست، ثابت نیست و نیاز به اثبات دارد و آنچه ظاهر امر نشان می دهد، طلب از مقوله فعل نیست. پس دلیل اول قابل قبول نیست. اما دلیل سوم که اراده متعلق افعال هست و متعلق طلب هم می شود که می گوییم «أراد فطلب»، گفته می شود که این فرمایش ایشان به عنوان دلیل تلقی نمی شود و در حقیقت شکل مصادره دارد. یک ادعایی است و ممکن است دیگری بگوید «أراد فطلب» درست نیست و دلیل نیست و یک نوع از مصادره است. پس این به عنوان دلیل قابل استناد نیست. اما دلیل دوم که اصلی ترین دلیل هم هست، همان است که ایشان فرمود اراده امر غیر اختیاری است یعنی به اراده دیگر وابسته نیست. اراده یک امر غیر اختیاری است و طلب امر اختیاری است. این دلیل جداً دلیل بسیار متینی است و قابل خدشه نیست. بنابراین آنچه تحقیق انتخاب می کند این است که فرمایش محقق خراسانی در یک حد از بحث که فرمودند طلب حقیقی با اراده حقیقی یکی است و طلب انشائی با اراده انشائی یکی است، این کلام کاملا درست است. و عمده ترین اشکالات طرف مقابل یعنی قائلین به اختلاف از همین ناحیه می آید که خلط بین مرحله انشاء و حقیقت می شود که بسیار متین و صحیح و ایشان هم تمام اصرارش هم متمرکز به این نکته است که طلب حقیقی و اراده حقیقی ، طلب انشائی و اراده انشائی متحد است و درست و صحیح است. اما طلب و اراده مفهوما متحد باشد، خیر. محقق نائینی هم اشاراتی داشت و سید الاستاد با همان یک دلیل مطلب را مستحکم ساخت که طلب و اراده مفهوما متحد نیستند و اراده فعل غیر اختیاری است و طلب فعل غیر اختیاری نیست. اضافه کنید که اگر متحد باشد مصداقا و مفهوما باید همیشه هیچ گاه طلب بدون معنی اراده به کار نرود در حالی که مضافا بر فرمایش سیدنا الاستاد می بینیم که طلب با اراده مفهوما فرق دارد.

۱- (۱) ۱. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۸۹.

شاهد آیه قرآن

در این باره بهترین شاهد آیه قرآن که می فرماید: «أَوْ يُصْبِحَ ماؤُها غَوْراً فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبا» (۱) به تفسیر و ترجمه مراجعه شد، مخصوصا تفسیر بسیار مختصر و مفید تفسیر قرآن مرحوم سید شبّر قدس الله نفسه الزکیه که منظور از این «لن تستطیع له طلبا» اراده نیست. معنای آیه این است که آب که غور بشود و فرو برود و آب از سطح زمین گم بشود، هرگز امکان ندارد که آب را به دست بیاورید که طلب به معنای به دست آوردن است. یک مورد در کل قرآن کلمه ی طلب به کار رفته و صریحا به معنای فعل بکار رفته و استعمالات قرآنی اصح استعمالات است و اسوه و الگو برای استعمالات صحیحه است. بنابراین در تتبع رسیدیم که طلب مفهوما اراده نیست.

نکته دیگر: اراده امر مستقل است و صفت مستقل است و نیاز به اراده دیگر ندارد

نکته دیگر: از لحاظ لغت و فلسفه صدر المتألهین (۲) می فرماید: اراده امر مستقل و یک صفت مستقله است و نیاز به اراده دیگر ندارد. در این قسمت از بحث ایشان استدلال به دور و تسلسل نمی کند بلکه می فرماید: اراده از صفات ذاتی است و «الذاتی لا ـ یعلّل» و پس از آن طلب که «لا یعلل» نیست و طلب همه اش «یعلل» است سوال و جواب: اصل «الذاتی لا یعلل» در نهایت استحکام است و فهم آن بحث دارد. خلاصه «الذاتی لا یعلل» این است که ذاتیات از ماهیت ذات هست و ماهیت ذات، قهری است و یک واقعیت قهری و قطعی است و بدون دلیل است. دلیل وجود ندارد و وابسته به چیز دیگری نیست. جلوه های از خود ذات است و خود ذات علت دارد و علتش هم علت موجده است. علت ایجاد که داشت، ماهیت، حدود ذات است و حدود ذات که قهری الترتب است و علت نمی خواهد. اگر بگوییم هیچ موجودی بدون علت موجده نمی شود، خود ذات علت ایجادی را دارد و ذاتیات آن که حدود آن است پس «الذاتی لا ـ یعلل» است. در اینجا می بینیم که اراده، ذاتی لا یعلل است اما طلب اینگونه نیست. ما نیاز داشتیم و براساس نیاز طلب و درخواست می کنیم. و ثانیا طلب از سافل طبیعتا اراده ای نیست. آنکه می گویند شکر خدا که هر چه طلب کردم از خدا بر منتهای مقصد خود کامران شدم یا می گوید «من طلب شیئا و جدّ وجد» که اینها صفت ذاتی انسان نیست و براساس اغراض و اهداف و نیازی داشته که طلب کرده، این در مرحله معقولات. در لغت هم که مراجعه کنیم فیومی در المصباح المنیر طلب را معنا می کند که «طلبت شیئا أی أردته» اما اراده در لغت به معنای طلب و اختیار آمده است. اراده در معقول به معنای اختیار است و طلب به معنای اختیار نیست.

۱- (۲) ۲. سوره کهف ، آیه ۴۱.

۲- (۳) ۱. اسفار ، جلد ۱ ، صفحه ۲۶۰.

نتیجه بحث در مرحله انشاء طلب و اراده متحدند اما مفهوما غیر هم هستند

بنابراین نتیجه تا این قسمت از بحث این شد که طلب و اراده در مرحله انشاء، متحد می نماید که طلب انشائی و طلب حقیقی، حقیقیان و انشائیان متحدند اما مفهوما طلب غیر از اراده است که بالوضع است و بالتعقل است و با استفاده از استعمالات قرآنی.

اما رأی اشاعره درباره طلب و اراده

پس از این نتیجه گیری و بررسی و جمع بندی آراء صاحبنظران اصولی طریقه ی آل البیت، می رسیم به آراء دیگران. رأی اشاعره درباره ی طلب و اراده. اشعری (۱) می گوید: تکلم مثل قدرت از صفات ذاتی خداست و از آنجا که کلام و سخن حادث است که ترجمه بیانشان این است که آنچه که معتزله می گوید که کلام حادث است، توسط عوامل و نیازمندیهای زندگی کلام به وجود می آید، قبول داریم که کلام لفظی حادث است. اما می گوید ما برای خدای متعال یک کلام نفسی قائل هستیم و یک موجود معنوی مثل قدرت و تکلم که یک صفت است و این کلام لفظی دلیل و مشیری به آن کلام نفسی و کلام معنوی و حقیقی است. بنابراین صفت ذاتیه که ذاتی هست، قدیم است و اصلا حادث نیست و این کلمات لفظی خدای متعال، حادث است و اشاره ای دارد به آن کلام حقیقی و معنوی. از همین جا می گوید: برای انسان هم کلام لفظی و کلام نفسی وجود دارد. انسانی که به کلمات و جملاتی تکلم می کند، کلام لفظی دارد و کلام نفسی. کلام لفظی انسان که عبارت است از امر و نهی و تمنی و ترجی، اینها همه در نفس و روح انسان وجود دارد و اظهار که می شود، قالب لفظی می گیرد. تمنی یک لفظی است که اظهار می شود و یک حقیقتی در روح آدم دارد به عنوان یک صفت ذاتی. در واقع یکی از صفات باطنی آدم کلام نفسی است. با این اوضاع، اراده و طلب دو حقیقت است. چون اوامر و نواهی که کلام لفظی است عند الصدور و این اوامرو نواهی یک باطنی دارد که باطنش به عنوان کلام نفسی عبارت است از طلب. طلب کلام نفسی است که کلام لفظی آن اوامر و نواهی است. با تحقیق و با تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه در غیر اوامر و نواهی، کلام نفسی عنوان ندارد و اسم ندارد اما در اوامر و نواهی، کلام نفسی اسم دارد به نام طلب. این معنای طلب یعنی کلام نفسی برای اوامر و نواهی است و کلام لفظی اوامر و نواهی است. اما اراده، شوق مؤکد است. پس از مقدمات یعنی تصور و تصدیق عزم و جزم، (که این مقدمات گرفته شده از اسفار است) پس از این مقدمات یک صفتی به وجود می آید تحت عنوان شوق مؤکد که این شوق مؤکد عبارت است از اراده. اراده ای که شوق مؤکد است و اراده ای که برگرفته از این مقدمات هست، قطعا طلب نیست. طلب آن کلام نفسی نسبت به اوامر و نواهی است. این شرح مدعای اشعری بود که اشعری برای اثبات مدعایشان ادله ای اقامه می کند که شرح آن ان شاء الله جلسه آینده.

۱- (۴) ۲. شرح مواقف ، صفحه ۹۳.

ادله اشعری بر اینکه طلب غیر از اراده است ۹۲/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

ادله اشعری بر اینکه طلب غیر از اراده است

اشعری (۱) می گوید: طلب غیر از اراده است و در این رابطه ادله ای است که دلالت دارد بر مغایرت:

دلیل اول کفار بالاتفاق مکلفند

۱. مکلف بودن کفار بالاتفاق. بدون هیچ اختلافی کفار یعنی هر انسانی که در دایره تکلیف برسد، مکلف است به اصول و فروع و در این رابطه هیچ اختلافی وجود ندارد. پس آنها مکلف هستند، تکلیف از آنها خواسته شده و اوامر و نواهی شرعی متوجه آنهاست که آنها امر و نهی شده اند. بنابراین تکالیف الهی از کفار طلب شده است به مقتضای امر و نهی. پس در اینجا می بینیم که طلب وجود دارد و مورد طلب واقع شده است و همه کفار مامور هستند. معنای امر که طلب هست، از آنها احکام طلب شده است اما اراده تعلق نگرفته است. اگر اراده تعلق گرفته باشد، تمامی کفار باید به همه احکام عمل کرده باشند. چون اراده ی خدا از مرادش تخلف نمی کند«إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون». در نتیجه چون می بینیم که تخلف صورت می گیرد از سوی کفار در عین حالی که مأمور هستند، به این نتیجه می رسیم که طلب غیر از اراده است. اراده به احکام نسبت به کفار تعلق نگرفته و این معنای جدایی و مغایرت طلب از اراده است.

دوم صحت استعمال دو مفهوم در یک جمله بنحو ایجابی و سلبی

ص: ۵۹۴

۱- (۱) ۱. شرح مواقف ، صفحه ۹۲ تا ۹۳.

دلیل ۲. صحت استعمال این دو مفهوم در یک جمله به نحو ایجابی و سلبی. در تمامی اصطلاحات بلاغی و حتی در اشعار ادباء می بینید که گفته می شود طلب کرد و اراده نکرد و صحیح است که بگوییم «یطلب منك و لا یرید منك». این صحت استعمال شاهد خوبی است بر اینکه طلب با اراده مغایرت دارد. ما مفاهیم را در بستر ادب و بلاغت باید روشن کنیم و این هم بستر بلاغت که استعمال صحیح می شود «یطلب منك و لا یرید منك»، پس طلب با اراده دو مفهوم است.

دلیل سوم اوامر اختباریه

دلیل ۳. اوامر اختباریه. این دلیل یکی از بهترین ادله برای اثبات مدعای اشاعره می تواند مطرح بشود که ما در امر و نهی به اعتبار قصد آمر، دو نوع امر داریم: امر جدی و امر اختباری و امتحانی. امر جدی آمر قصد دارد انجام عمل را مثلا «تعلّم بالله» که این امر جدی است و مقصود آمر این است که متعلق این امر عملی بشود و تعلم باشد و برای خدا. (اگر تعلم برای خدا نبود، وظیفه انجام نشده و توفیق هم مشکل است که فرا برسد. آنجایی توفیق فرا می رسد که «أَوْفُوا بِعَهْدی أُوفِ بِعَهْدِکُم» که

یکی از معانی آن این است یعنی شما به امری که شده است، عمل بکنید، حسبنا و کفانا الله را می بینید در همه جوانب). اما نوع دوم امر اختباری و امتحانی است. که مولی روح عبد را در امتحان روشن کند هرچند مثلا خودش بداند ولی او از امتحان پیروز بشود که کسب مقام و درجه کند اما قصد مولی انجام عمل متعلق امر نیست بلکه قصد مولی اطاعت است و التزام عبد است. بارزترین مثالش قصه حضرت ابراهیم است «یا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَر». امر خدا رسیده بود که فرزندت را در راه خدا ذبح کن، جدیت حضرت ابراهیم از یک سو و تقاضای جدی حضرت اسماعیل از سوی دیگر، هرقدر کارد را برای بریدن رگهای گردن فرزندش به قوت و به قصد ذبح و قربانی کردن در راه خدا می کشید، عمل نمی کند. کادر یک زبان حال داشت که الخلیل یامرنی و الجلیل ینهانی. بعد نتیجه گرفته شد و حضرت خلیل آن غرضی که در امر بود، انجام داد و اطاعت کامل و امر اختباری بود. گفته می شود در امر اختباری اراده وجود ندارد. اراده یعنی قصد و خواست انجام عمل و اینجا دیگر قصد انجام عمل نیست و فقط تحقق اطاعت و احراز اطاعت، هدف است در امر اختباری. بنابراین در امر اختباری طلب هست و اراده نیست. مغایرت طلب با اراده کاملا مشهود و روشن است. این سه دلیل اقامه شد که اشعری ها اعلام می کنند طلب با اراده فرق دارد.

ص: ۵۹۵

محقق خراسانی می فرماید: امر اختباری مشکلی ایجاد نمی کند چون طلب انشائی، اراده انشائی هم هست

بعد از که محقق خراسانی دلیل سوم اشعری را نقل می کند و جواب می دهد و دلیل اول اشعری را بعدا جواب می دهد که از آنجا وارد بحث جبر و اختیار می شود. محقق خراسانی می فرماید: امر اختباری اشکال ایجاد نمی کند. برای اینکه امر اختباری طلب انشائی است و همانجا که طلب انشائی هست، اراده انشائی هم هست. این یک خلط بسیار فاحشی است که بین طلب انشائی و اراده حقیقی به عمل آمده است. می بیند که طلب انشائی است و اراده حقیقی نیست، قطعا اینگونه است. جایی که فقط طلب انشائی است، اراده حقیقی نیست بلکه اراده انشائی است. می فرماید انشائیین و حقیقیین متحد هستند. اراده انشائی با طلب انشائی متحدند و اراده حقیقی با طلب حقیقی متحد است. بنابراین با اصراری که به این مطلب دارد و واقعا هم دقیق است می فرماید: سر مسئله این است که طلب در اثر استعمال انصراف پیدا کرده است به طلب انشائی و اراده در اثر کثرت استعمال یا به جهت اراده ی خدای متعال و عظمت اراده تکوینیه انصراف پیدا کرده است به اراده حقیقیه تا به جایی که این انصراف در دید ابتدایی اختصاص می نماید که اراده اختصاص دارد به اراده حقیقی و طلب اختصاص دارد به طلب انشائی. البته انصراف اینجا بدوی است و انصراف بدوی علامت حقیقت نمی شود. انصراف بدوی آن است که در ابتداء و برخورد اول نشان می دهد معنا را،

دو قسم دقت عقلی و فقهی

اما اگر دقتی به عمل آید که دقت دو قسم است: ۱. دقت عقلی ۲. دقت فقهی. گاهی اشکال می شود که اگر دقت عقلی را کنار بگذارید، پس عقل و توجه و تعمق در مطالب کنار رفته، که این غفلت شده است دقت شرعی چیزی است و دقت عقلی چیز دیگر. دقت شرعی که مبانی دقت ها دارد اما دقت عقلی نیست. یک مثال: در دقت شرعی و فقهی به احتمال توجه می شود اما به احتمال عقلایی و در دقت عقلی به احتمال توجه می شود به احتمال عقلی. بنابراین انصراف را که با دقت که بنگریم با همان دقت شرعی که وضع توجه کنیم و استعمالات و تناسبات را توجه کنیم، می بینیم انصرافی نیست. محقق خراسانی در نهایت می فرماید: و یمکن الصلح ممکن است با اشاعره صلح کنیم و صلح ما این است که بگوییم شما که می گویید طلب و اراده مغایرت دارد، طلب انشائی و اراده حقیقی را می گویید که این را ما هم می گوییم و ما که می گوییم طلب و اراده متحد هستند، طلب و اراده حقیقی و طلب و اراده انشائی را می گوییم، پس ممکن است صلح باشد و اختلافی نباشد. بعد می فرماید فافهم که شراح می گویند که منظور از فافهم شاید این باشد که صلح ممکن نیست و امکان ندارد. یعنی از لحاظ خطوط عقیدتی و اظهارات امکان ندارد. یعنی آنقدر فهم اشعری ها مضافا بر اختلاف خط عقیدتی، اشعری می گوید که صریحا طلب و اراده دو مفهوم جدا از هم است و با تصریحی که دارد، جایی برای تأویل وجود ندارد. در قاعده اصولی می خوانیم که ظواهر قابل تأویل و جمع است اما تصریح قابل جمع و تأویل نیست. پس از اینکه این جواب را محقق خراسانی دادند و این اشکال رفع شد که دقیقا جوابش همین است و همه صاحبنظران اصول به زبان حال یا قال، همین جواب اعلام می کنند.

ص: ۵۹۷

سوال و جواب: طلب انشائی و طلب حقیقی جزء واقعیتهای قطعی ادب و بلاغت است که اراده جدی و اراده استعمال جزء واقعیت های غیر قابل انکار است.

توضیحی درباره مدلول کلام لفظی

در نتیجه جواب اشعری که داده شد و مغایرت طلب و اراده که دلیلش به جایی نرسید، طبیعتا کلام نفسی آنها هم بی اساس تلقی می شود و مدلول کلام لفظی باید مورد تحقیق و بررسی قرار بگیرد. اشعری ها می گفتند کلام نفسی که مدلول کلام لفظی است، حال که کلام نفسی بی اساس معرفی شد، مدلول کلام لفظی چیست؟ خواجه طوسی (۱) قدس الله نفسه الزکیه صفات را که بحث می کند، قائل به کلام نفسی نیست و رأی اشاعره را رد می کند که کلام نفسی وجود ندارد و همان صفاتی است که در نفس مشخص و معین است: طلب و تمنی و ترجی و استفهام که این صفات معین و معلوم به علم حضوری و چیز دیگری نیست براساس تتبع و فحص در صفحه ذهن تا اسمش را بگذاریم کلام نفسی. از شراح تجرید که تجرید حدود پنجاه شرح دارد که اولین شارح تجرید علامه حلی است و دومین شارح تجرید فاضل قوشجی است که از ابناء عامه است که ابناء عامه هم درباره تجرید شرح داده اند از جمله فخر رازی هم شرح کرده است تجرید را.

کلام فاضل قوشجی

این فاضل قوشجی در شرحش بر تجرید به نام شرح قوشجی از خواجه طوسی طرفداری می کند که کلام نفسی که اشاعره می گفت، حقیقت ندارد و مدلول کلام لفظی فقط همین صفاتی است که در ذهن آدم است و چیز دیگری به نام کلام نفسی وجود ندارد تا آن را اعلام کنید که یک حقیقتی است به نام کلام نفسی. فرق شرح با متن این شد که متن می گوید صفات معدود است و شرح می گوید کلام نفسی در ذهن وجود ندارد و این صفات مدلول کلام لفظی هستند و چیز دیگری باشد به عنوان کلام نفسی مدلول کلام لفظی در صفحه ذهن وجود ندارد.

۱- (۲) ۱. تجرید الکلام ، صفحه ۲۳۰ تا ۲۳۵.

کلام محقق خراسانی در رد کلام قوشجی

محقق خراسانی می فرماید: این فرمایش فاضل قوشجی درست نیست. می گوید اگر توهم بشود که صفات موجود در ذهن مدلول کلام لفظی است، یک توهم بی اساس است. صفات موجوده را اصحاب ما، مدلول کلام لفظی نمی دانند بلکه آنها موهبت ها هستند. صدر المتالهین (۱) گفت که «اراده صفه نفسانیه ذاتیه» که اینها اوصافی موهبتی است و اینها مدلول مستقیم کلام لفظی نیست. بعد خودش سوال می کند و جواب می دهد: سوال: مدلول کلام لفظی چیست؟ که دال بدون مدلول نمی شود و شما گفتید که آن صفات مدلول نیست بلکه موهبت هاست برخلاف فاضل قوشجی که گفت مدلول کلام لفظی آن صفات است مثلاً لعلّ مدلولش ترجی است. پس مدلول کلام لفظی چه چیزهاست؟ می فرماید: کل کلام دو بخش است: اخبار و انشاء. اما مدلول جملات اخباریه«لیست الا الاخبار عن النسبه و اذا طابقت الواقع تصبح صادقه و اذا اختلفت مع الواقع تصبح کاذبه». اگر این اخبار به نسبت و مدلول جمل اخباری، با واقع تطبیق کرد می شود نسبت صادقه و اگر اخبار با واقع تطبیق نکرد می شود کاذبه. این است که در حاشیه ملا عبد الله خوانده بودید که «الخبر یحتمل الصدق و الکذب» از این جهت است. بنابراین معنای جمل که معلوم شد اما معنای انشاءات از امر و نهی و تمنی و ترجی و استفهام، تمامی انشاءات دلالت دارند بر وجود انشائی. وجود انشائی یک نحو از وجود است و همان طوری که وجود واقعی یعنی خارجی و ذهنی یعنی تعقلی هست، انشائی هم یک نوع از وجود است که در اصول می گوییم موجود کتبی که در حقیقت موجود لفظی است که این وجود انشائی در حقیقت موجود لفظی است. مدلول انشاءات، وجود انشائی است و با لفظ یک نوع وجود محقق می شود. این معنا و مدلول انشاءات است. پس از که مدلول انشاءات این شد، ما می بینیم آن صفات نفسانیه ای که شما احتمال می دادید، نه مدلول کلام لفظی است و نه کلام نفسی بلکه یک صفاتی است خدادادی که خدا عنایت کرده است. در ادامه یک سوال را می خواهد جواب بدهد و آن این است که مضایقه نداریم که مدلول کلام لفظی که همان وجود انشائی است، آن معنای حقیقی کلام لفظی باشد. مدلول حقیقی کلام لفظی همان وجود انشائی باشد اما تمنی و ترجی می تواند مدلول التزامی باشد. مدلول التزامی حقیقت مستقل است. دلالت یک ربطی با آن پیدا می کند. بنابراین با آن حرفی که ما می گوییم که تمنی یک صفت محقق در ذهن هست، درست است اما کلام لفظی یک ارتباطی با آن پیدا می کند و ارتباط که پیدا کرد می شود مدلول التزامی. مثلاً می گوید لعل که یک وجود انشائی است برای ترجی که این وجود انشائی است اما دلالت التزامی اش یعنی ارتباط پیدا بکند به ترجی و ارتباط پیدا بکند به امید که این انشاء، لازمه اش این است که امید در کار بوده و پشتوانه امید داشته. اگر بگوییم مدلول کلام لفظی همین وجوب انشائی است اما دلالت التزامی اش تمنی و ترجی را شامل می شود، اشکالی در کار نیست و در عین حالی که آن صفات از قبیل موهبت های الهی در صفحه ذهن آدم محفوظ و محکم قرار دارد.

۱- (۳) ۲. اسفار ، جلد ۱ ، صفحه ۲۶۰.

بررسی ادله اشاعره ۹۲/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

سوال و جواب: اولاـ مدلول کلام لفظی در جمل اخباریه نسبت است. در جمل انشائیه وجود انشائی است که به توسط لفظ یک نوع وجود محقق می شود و یک وجود انشائی است و به اصطلاح یک خواسته لفظی است که آن در وعاء خودش وجود دارد که مثال زدم که می گویند وجود ذهنی و خارجی و وجود کتبی. اما دال و مدلول یکی نمی شود و فرقشان این است که ایجاد و وجود به اعتبار فاعل می شود ایجاد و به اعتبار فعل می شود وجود. وجود لفظی به اعتبار اینکه لفظ صادر شده می شود دال و به اعتبار اینکه خودش معنایی دارد در وعاء خودش، می شود مدلول. اما کلام نفسی که سوال کردید که فرمودید قابل قبول است برای انسان، شما باطن اشعری را نخواندید که اشعری می گوید این مدلولات کلام نفسی ما وراء آن صفات نفسیه دارد. آن تمنی و ترجی و استفهام و امر و نهی، همه اینها لفظیات است و وراء آنها یک کلام در عمق نفس آدم هست که آن وجودش معنوی است و این کلام لفظی از او خبر می دهد و دال بر آن است. یک مورد شناسایی شده و اسم گذاشته شده و بقیه اسم ندارد که درباره اراده اسم گذاشته شده است که کلام نفسی اوامر و نواهی طلب است و اما اراده شوق مؤکد است و با طلب دو چیز است و اختلافش پیداست.

بررسی ادله اشاعره

بعد از که گفتیم اشاعره سه دلیل اقامه می کنند که دلیل سوم که عبارت بود از امر اختباری شرح داده شد و جوابش هم کامل گفته شد.

ص: ۶۰۰

عمده ترین دلیل اشاعره این است که خطاب برای همه چه مسلمان و مؤمن و چه کفار است

اما جواب از دلیل اصلی که دلیل اصلی اشاعره این است که می گویند کفاری که امر و نهی از سوی شرع دارند، قطعا اینها مکلف هستند و امر دارند و امر اختصاص به مسلمین و مؤمنین ندارد که می فرماید «ایها الناس» نه «ایها المؤمنون» که این خطاب نسبت به کفار یا خطاب جدی است و یا صوری. اگر بگوییم که خطاب صوری است که قابل التزام نیست چون موجب لغویت اصل تشریع وشرع می شود. شرع که قصد عمل نداشته باشد و فقط به صورت لفظ اکتفاء بکند مستلزم عبث می شود. اگر مراد جدی است که باید انجام بدهد، پس باید تخلف نکند و الان که می بینیم عملا تخلف کرده اند و قطعا مراد جدی بوده، لازمه اش تخلف مراد از اراده و این درباره خدای متعال محال است «اذا اراد الله شیئا أن یقول کن فیکون». پس نتیجه می گیریم که اراده تعلق نگرفته و فقط امر و طلب بوده. پس طلب چیزی است و اراده چیزی است و اراده نبوده است. این دلیل اصلی عقلی کلامی.

جواب محقق خراسانی از این دلیل که اراده دو قسم تکوینی و تشریعی است و این مورد از اراده تشریعی است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این اشکال را به متانت جواب می دهد که اشکال شما برخواسته از عدم دقت است. در اراده دقت کنید که اراده به دو قسم است: ۱. اراده تشریعیه، ۲. اراده تکوینیه. اراده تشریعیه عبارت است از اعلام مطلب و دستور به انجام کار و این دستور به انجام کار، الزام در تحقق ندارد. چون فاعل مختار است. اراده تشریعیه حقیقتش هدایت و راهنمایی است. «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُورا (۱) ». از کفار هم احکام براساس اراده تشریعیه خواسته شده است که هدایت شده اند و مختارند که راه درست بروند یا منحرف می شوند. اما اراده تکوینیه ایجاد فعل است و وقتی اراده تکوینیه به شئ ای تعلق بگیرد، از مراد تخلف نمی کند. به عبارت کلامی اراده تکوینیه قضای حتمی الهی است و اراده تشریعیه هدایت الهی است. اینکه می گوییم تشریع یعنی در قالب دستور و اینکه می گوییم تکوین یعنی در قالب ایجاد و تکون. بنابراین هم دو قسم اراده را فهمیدیم و هم تطبیقش بر کفار قهری است که تصور ابتدایی می خواهد، طلب کرده است خداوند و هدایت کرده است اما اراده تکوینی است و اراده تشریعی است. همان جا که اراده تشریعی است، همان جا طلب تشریعی هم هست. تمام این اشکال و این جواب بستگی دارد به اینکه اراده از صفات ذاتیه باشد اما اگر از صفات فعلیه باشد، این اشکالات از اساس منتفی است.

۱- (۱) ۱. سوره دهر ، آیه ۳.

بررسی اراده تکوینی و تشریعی از دیدگاه فلاسفه و متکلمین و اصول

بررسی اراده تشریعیه و تکوینیه از دیدگاه فلاسفه و متکلمین و اصول: اجمال و فهرست مطالب: اراده از دید فلاسفه صفت ذاتی باری تعالی است. و اراده از دید جمهور متکلمین صفات فعلی خداست. در اصول اختلاف نظر وجود دارد، محقق خراسانی از بیانش استفاده می شود که رأی فلاسفه را قبول دارد که اراده از صفات ذاتیه خداست. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه اراده را از صفات فعلیه می داند. حکیم لاهیجی رحمه الله در کتاب شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام که یکی از شروح بسیار عمده تجرید است. یک نکته دیروز اشتباها تطبیق شد که فخر شارح تجرید نیست و فخر و محقق طوسی هر دو شارح اشارات هستند.

کلام حکیم لاهیجی

حکیم لاهیجی (۱) می گوید: فلاسفه بر این هستند که اراده صفت ذاتی خداست و منظور از اراده خدا، یک شعبه از علم خداست. علم که ذاتی است و اراده هم ذاتی است. اما جمهور متکلمین می گویند که اراده عبارت است از قصد اصدار فعل.

کلام محقق طوسی در تجرید

محقق طوسی (۲) می فرماید: «تخصیص بعض الممکنات بالایجاد فی وقت یدل علی ارادته» می فرماید: در خلقت که می بینیم بعضی از واقعه ها اختصاص پیدا می کند در زمان خاص، مثلا خیلی مردم انتظار دارند زودتر یا دیرتر ولی اختصاص به زمان خاص دارد که این خلقت است منتها وقت خاص را که اختیار می کند، این اراده است. انجام فعل در وقت خاص اراده است و صفت فعلی می شود. انجام فعل در زمان خاص کشف می کند که اراده تعلق گرفته است. این از نظر فلسفه و کلام

ص: ۶۰۲

۱- (۲) ۲. شوارق ، صفحه ۵۵۰.

۲- (۳) ۳. تجرید الکلام ، صفحه ۲۲۳.

اما تحقیق این است که بین فقهاء اراده از صفات فعل است

اما تحقیق این است که بین فقهاء یعنی با ذوق اصولی و فقهی گفته می شود که اراده از صفات فعلیه است و دلیل بر این مطلب مضافا بر موافقت رأی متکلمین دلیل نصوصی است که در این رابطه آمده است. روایتی در کتاب کافی از امام موسی بن جعفر علیهما السلام که فرموده است پس از سوال از معنای اراده و مشیت (در اصول کافی و در لغت اراده و مشیت به یک معناست و در نص هم دو تا با هم ذکر می کند) که «قُلْتُ مَا مَعْنَى شَاءَ قَالَ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ» (۱) . خدا خواست و فعل را انجام داد و شروع کار و ابتداء فعل می شود معنای مشیت و اراده. در روایت دوم مؤید بر کل مطلب و مؤید بر مدعا امام موسی بن جعفر علیه السلام می فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ إِرَادَه حَتْمٍ وَ إِرَادَةَ عَزْمٍ» (۲) تایید اصل مطلب شد که اراده دو قسم است و تایید مدعا شد که اراده از صفات فعلیه هم هست.

دلیل سوم مدرک قرآنی دارد اراده مدخول «اذا» است لازمه اش اینکه از صفات فعل است

دلیل سوم را هم اعاظم استادنا العلامه شیخ صدرا در کتاب تقریراتی مختصر که چاپ شده است حول الطلب و الاراده می فرماید: دلیل دیگری داریم از ترکیب و بیان قرآن، که اراده از صفات فعلیه است و آن این است که کلمه اراده مدخول کلمه «اذا» قرار گرفته است که می فرماید: «اذا اراد الله» که این اگر به معنای فعل نباشد و به معنای علم باشد که فلسفه می گوید، لازم می آید که علم خدا سابقه عدم علم دارد «اذا علم» یعنی یک وقتی علم نبوده و موقعی که علم قصد کند. «اذا علم» ترکیبی است دال بر اینکه علم حادث شده است و قبلاـ نبوده اگر اراد به معنای «اذا علم» باشد. بنابراین اراده به معنای علم نیست و صفت ذاتی نمی تواند باشد. پس از که اراده از صفات ذاتی نبود و از صفات فعلی شد، اشکال و شبهه از اساس منتفی است. به این نحو که نسبت به کفار که اعمال را انجام نمی دهند، اراده یعنی مثل خلق و رزق فعل خداست. فعل خدا وقتی تعلق می گیرد که کفار اقدام به انجام فعل بکنند. تا کفار اقدام به انجام فعل نکند، فعل خدا محقق نشده تا تفکیک بین اراده و مراد باشد. اراده خدا که صفت فعلی بشود، آغاز فعل است که ترجمه کردم. سوال مقدر هم جواب داده شد که فعل، فعل است و خلق که خلق است و رزق هم رزق است، این که فعل است چیست؟ جوابش این است که ابتداء و آغاز فعل است. بنابراین آغاز فعل آنگاه بوجود می آید که کفار عمل را انجام بدهند و آنجا دیگر تفکیکی نیست و بحثی هم نیست. اراده صفت ذاتی و قدیم نیست که قبلاـ از کفار خواسته شده که اگر انجام ندهند تفکیک بین اراده و مراد می شود بلکه اراده صفت فعل است مثل اینکه خلقی که صورت می گیرد، همان موقع که خلق صورت می گیرد، همان موقع فعل خداست منتها فعل از صفات ذاتیه نیست و صفات فعلیه است. فعل حادث است و ذاتی نیست تا اشکال پیش بیاید و خارج از ذات است. فعل خداست و فعل استمرار دارد و همیشه است. بنابراین تا وقتی که کار خلق انجام نشده، خلق نیست و موقعی که کار خلق انجام نشده، خلق نیست و موقعی که خلقت انجام بشود، خلق خداست و صفت خالق انتزاع می شود و صفت فعلیه است که ذاتی نیست تا بگوییم به اشکال برمی خورد. رزق هم همینطور و اراده که ابتداء فعل هست، هم به همین معناست و دیگر تفکیک اراده از مراد در صورتی که اراده از صفات فعلیه باشد، اصلا زمینه ندارد. تفکیک اراده از مراد در صورتی به اشکال برمی خورد که اراده از صفات ذاتیه باشد در حالی که اراده از صفات فعلیه شد. در این صورت اصلا اشکال وارد نمی شود تا ما جواب بگوییم که اراده دو قسم است اراده تکوینیه و اراده تشریعیه و اصلا نیاز به آن شرح نداریم.

۱- (۴) ۱. اصول کافی ، جلد ۱ ، باب المشیئه و الاراده ، کتاب توحید ، حدیث ۱.

۲- (۵) ۲. اصول کافی ، جلد ۱ ، باب المشیئه و الاراده ، کتاب توحید ، حدیث ۴.

سوال و جواب: اولا آن کلامی که در منطق و حاشیه ملا عبد الله که هدایت به معنای ارائه طریق است یا ایصال الی المطلوب، در بحث های بعدی آمده که معنای هدایت قطعا راهنمایی است. ما هدایت را از قرآن می گیریم و آن قرآن می گوید: «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُورا». و آن ایصال به مطلوبی که می گفتند مطلبی بود مربوط به یک قاعده کلامی که از باب قاعده لطف ممکن است خدا هدایتش ایصال به مطلوب باشد. آن قاعده لطف منافی می شد با اختیار. مطلبی که اینجا می گوییم بنابر اصطلاح فلاسفه تکوینیه و تشریعیه دو قسم است. اراده تشریعیه سلب اختیار نمی کند و قضای محتوم نیست. اراده تکوینیه قضای محتوم است که این جواب بر مبنای فلاسفه که اراده از صفات ذاتی باشد. اما اگر صفات فعلی شد، دیگر اراده صفت ذاتی نیست و صفت ذاتی که نبود مثل خالق و رازق و صادق که حادث هستند چون فعل حادث است و وقتی عنوان محقق می شود که وقتی خلق صورت بگیرد و رازق وقتی محقق می شود که رزق صورت بگیرد. انتزاع می شود از ایجاد که این در این صورت اشکالی پیش نمی آید که اراده از مراد جدا شد. اراد الله برای کفار اراد الله نبوده و بر فرض بر اساس مبنای محقق خراسانی که طلب همان اراده بود، اراده که بشود صفت فعلی مثل این است که خدا را می گوییم «هو الخالق الرازق الحی القیوم» یا «هو المرید» که مرید وقتی محقق می شود که فعل شروع کند به ایجاد که در آن موقع اراده محقق شده است و دیگر بعد از مرحله ایجاد که زمانی برای تفکیک نیست. صحبت از تفکیک اینجا نیست بلکه صحبت این است که اینجا اراده به معنای فعل است و صفت ذاتی نیست و اصلا صفت ذاتی که نبود، قدیم نیست و تفکیکی هم به وجود نمی آید. قبلا اصلا اراده نیست و بعد از که انجام می دهد، اراده می آید مثل خالق که تا خلق نشده، صفت خالق انتزاع نمی شود. وقتی که خلقت انجام شد، عنوان صفت خالق انتزاع می شود. بنابراین پس از که گفته شد صفت ذاتی نیست و صفت فعلی است، اشکال از اساس حل شد. اما اراده تکوینیه و اراده تشریعیه نسبت به خدا و اراده تکوینیه و اراده تشریعیه نسبت به وجود ممکن به چه صورت است؟ محقق خراسانی یک نکته ای گفت و در را به روی جبر را باز کرد و فرمود: «اذا اتفقا لابد من الاطاعه و اذا اختلفا لابد من الکفر و العصیان» که ان شاء الله جلسه آینده.

ص: ۶۰۴

تحقیق درباره اراده تکوینیه و اراده تشریعیه ۹۲/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق درباره اراده تکوینیه و اراده تشریعیه

گفته شد اصلی ترین اشکال اشعری این بود که اگر طلب از اراده اگر جدا نباشد، امر به تکلیف نسبت به کفار مستلزم تفکیک اراده از مراد می شود و آن محال است و تفکیک اراده از مراد ممکن نیست، «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون». محقق خراسانی فرمود که اراده دو قسم است: اراده تکوینیه و اراده تشریعیه. اراده تکوینیه از مراد منفک نمی شود اما اراده تشریعیه دستور به کار هست و قابل انفکاک است و از مکلف خواسته می شود و مکلف مختار است.

فرق بین اراده تکوینیه و اراده تشریعیه واجب الوجود با ممکن الوجود چیست؟

فرق بین اراده تکوینیه و تشریعیه واجب و اراده تکوینیه و تشریعیه ممکن: منظور از اراده تکوینیه ی واجب الوجود براساس مسلک فلاسفه عبارت است از علم به نظام اتم که به تعبیر دیگر علم به مصلحت نوع و به مصلحت کل بشر. خدا خواسته است که برای مردم عقل بدهد به اراده تکوینیه و برای مصلحت کل بشر است. اما اراده تشریعیه براساس مسلک فلسفی عبارت است از علم به سود و کمال شخصی افراد و به عبارتی علم به مصلحت شخصیه که در مثال می شود هدایت بشر و استکمال، اراده خدا تعلق گرفته است که بشر به کمال برسد اما اراده تشریعیه است و مختار است. اما اراده تکوینیه برای ممکن الوجود یعنی بشر عبارت است از انجام فعل مباشرتا و بدون واسطه که پس از تحقق شوق مؤکد، می شود اراده تکوینیه برای انسان. مثل شخصی که عطشان است و عطشش هم در حد بالا و آب هم در دسترس اوست و مانع عقلی و شرعی هم نیست، این انسان عطشان و این آب خوشگوار پس از تحقق شوق مؤکد شرب ماء قطعا محقق می شود. اراده تکوینیه برای انسان انجام عمل مباشرتا پس از تحقق شوق است. اما اراده تشریعیه برای بشر عبارت است از امر مولی عبد خودش به انجام کار برای تعلم. مولی به عبد خودش می گوید «تعلم العلم فانه یفیدک»، حال این عبد مختار است و مجبور نیست و براساس اختیار یا آن کار را انجام می دهد یا نمی دهد. اراده تشریعیه حتمی التحقق نیست.

ص: ۶۰۵

اراده تکوینیه دو عنصر دارد ولی تشریعیه سه عنصر

اراده تکوینیه دو عنصر دارد: مرید و مراد. اراده تشریعیه دارای سه عنصر است: مرید و مراد و مراد منه. با این توضیح جواب اشعری که بر مسلک تحقیقی محقق خراسانی کامل شد که تفکیک اراده از مراد در اراده تشریعیه اشکال ندارد، بنابراین لزومی ندارد براساس استلزام تفکیک اراده از مراد تغایر بین طلب و اراده اعلام کنیم.

مطلبی از کفایه فاذا توافقتا فلا بد من الاطاعه و الایمان

شیخنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه در کتاب حول الطلب و الاراده می فرماید: اگر محقق خراسانی تا اینجا بحث

کرده بود، مطلب تمام بود اما ایشان یک مطلبی را تعرض می کند و درب برای جبر و اختیار باز می شود. می فرماید: «فاذا توافقتا فلابد من الاطاعه و الایمان و اذا تخالفتا فلا محیص عن ان یختار الکفر و العصیان» (۱) فرمود: اگر اراده تکوینیه با اراده تشریعیه با هم بشوند، توافقتا و لابد من الاطاعه. خدا خواسته با اراده تشریعی که «العلم فریضه» یا «رب زدنی علما» و اراده تکوینی آن تعلق گرفت به تقنن آن. خدا خواسته که ایمان به خدا و پیامبر و ولایت داشته باشید و بعد تکوینا هم این را خواست، لابد من الاطاعه و الایمان راه دیگر ندارد و باید اطاعت کنید و ایمان داشته باشید. «و اذا تخالفتا» اراده تکوینی بر مخالفت ناصبی و وهابی تعلق گرفت اما طبق اراده تشریعی «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» از آنها اطاعت ولی خدا خواسته شد و براساس اراده تکوینی آنها مخالفت کردند که مخالفت آنها با ولایت متعلق اراده تکوینی قرار گرفت که اینجا گریزی ندارد که یا اختیار کند کفر و عصیان را. کفر و عصیان را که اختیار کرد، هر دو عقاب دارد که عقاب کفر عذاب جهنم است و عقاب عصیان و مخالفت فراق از ولی که یک فراق است و فراق از پروردگار یک عقابی است که در دعای کمیل آمده است «صَبَرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ»

۱- (۱) ۱. کفایه الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۱۲۹.

به محقق خراسانی اشکال می شود که کفر و عصیان با اراده خداست و اطاعت هم با اراده خداست و این جبر است

بعد از این شرح، سوال می شود که پس کفر و عصیان با اراده خداست و اطاعت و ایمان هم با اراده خداست و بشر دیگر قدرت ندارد و جبر و قهری است و تکلیف صحیح نیست

اشکال فلسفی و فقهی جبر

و جبر هم اشکال فلسفی دارد و اشکال فقهی هم دارد. اشکال فلسفی آن است که با عدالت تطبیق نمی کند که یکی را جبرا به بهشت برود و یکی را جبرا به جهنم برود. اشکال فقهی آن این است که تکلیف بدون داشتن قدرت و اختیار صحیح نیست. مضافا بر اینها، ما به عدالت پروردگار معتقد هستیم و عدالت از اصول دین ما هست و عدل الهی و اعتدال یک ضرورت عقلی و فطری است. عقل ضروری عدالت را اقتضاء می کند و فطرت آدم هم اقتضای عدالت دارد.

اما جواب محقق خراسانی

محقق خراسانی که این اشکال را خودش مطرح می کند، جواب هم می دهد، می فرماید: جواب این اشکال که در صورت موافقت اراده تکوینیه و اراده تشریعیه، اطاعت و ایمان قطعی و در صورت مخالفت، کفر و عصیان قطعی است به وسیله اراده تکوینیه، این اشکال وارد نیست. برای اینکه اراده خدای متعال از بالا، تکوینی و قطعی است اما بشر طوری آفریده شده است که افعال عن اختیار انجام می دهد. معیار جبر و عدم جبر این است که بشر اگر در انجام کار، قدرت در ترک و فعل داشت، می شود اختیار و اگر انسان فقط فعل از او صادر شد و قدرت بر ترک آن نداشت، می شود جبر مثل ید مرتعش که عروق بریده و در اختیار مغز آدم نیست و حرکت دست براساس حرکت خون و رگها ادامه دارد و در اختیار خود بشر است و لرزش دست که به آن ید مرتعش می گوییم. اما اگر کسی فعلی را انجام می دهد که می تواند انجام ندهد مثلا دروغ می گوید و می تواند دروغ نگوید و غیبت می کند و می تواند غیبت نکند. حسادت دارد و می تواند حسادت نداشته باشد. بنابراین هیچ اشکالی تحت عنوان سلب اختیار در اینجا وجود ندارد چون اراده خدا هست و اراده خود بشر در مقام عمل است و کار از بشر اختیاری صادر می شود منتها اختیاری حتمی است چون از بالاـ اراده تعلق می گیرد ولی عنوان و وصف اختیاریت از او نمی گیرد.

اشکال خود محقق خراسانی اینکه باز با یک واسطه جبر می شود؟

بعد هم اشکال می کند، می فرماید: اراده بشر که تعلق می گیرد، وابسته به اراده ازلیه خداست. آن اراده ازلی خدا تکوینی است و ارتباط پیدا می کند به اراده بشر هرچند ظاهرش اختیاری است ولی حقیقت اش وابسته به اراده ازلی است. آن خواسته که این فعل با ظاهر اختیار قطعی انجام شود، پس با یک واسطه جبر می شود. اشکال اولی بدون واسطه و اشکال دومی با یک واسطه جبر می شود. اراده دارد و ظاهرش اختیاری است ولی در وراء این اختیاری، یک اراده ای قرار دارد که آن تعلق می گیرد که این اراده اختیاری شما با یک واسطه می شود اجبار. فعل بشر که اختیاری است اما خود اختیار که اراده بود، وابسته به اراده ازلی است. اصلی ترین اشکال در شبهه جبر همین است که یک صورت اختیاری هست و یک نمای اختیاری است اما اختیار واقعی که نیست. اختیار صوری که کاری را از پیش نمی برد و باطن آن متصل است به اراده ازلیه. پس این اشکال دومی که محقق خراسانی فرمود، دیگر نه تکلیف درست است و نه عقاب درست است و نه با عدل سازگار است و حتی نسبت اعمال هم به خدا داده شود متقین تقوایی انجام می دهد اتقی الله است و فرد متخلف هم مخالفت می کند، نستجیر بالله مخالفت با اراده خدا نسبت داده می شود.

جواب دقیق فلسفی داده

محقق خراسانی این اشکال را هم جواب داده است، یک جواب دقیق کاملا فلسفی. می فرماید: بشر کاری را که انجام می دهد، بوسیله اراده خودش هست هرچند اراده ازلیه که تعلق می گیرد به اراده بشر اما آن اختیار مخالفت و عصیان و آن اختیار اطاعت و ایمان، متعلق اراده ازلی نیست. اختیار اطاعت و اختیار مخالفت، ذاتی انسان است و آن دو عنوان (اختیار اطاعت و اختیار مخالفت) مربوط به سعادت و شقاوت ذاتی انسان است و خدا نخواسته است این را. اطاعت صورت بگیرد براساس سعادت ذاتی که دارد و مخالفت صورت بگیرد براساس شقاوت. و سعادت و شقاوت ذاتی است و قاعده فلسفی «الذاتی لا یعلل». خداوند ذات را می دهد و ذاتی در ضمن ذات قهری الترتب است و ذاتی مخلوق نیست و ترتبش قهری است. ذاتی نسبت به ذاتی قهری الترتب است. ذاتیات یعنی حدود ذات و ویژگی های طبیعی ذات و به عبارت دیگر فصل مشهوری ذات نه فصل منطقی چون فصل منطقی یکی بیشتر نیست که فصل مشهوری در فلسفه می گویند، متعدد هم می تواند باشد. مثلا خداوند خلق می کند نور را و ذات نور، ذات نور مخلوق خداست و این ذات هم پرتو افکنی دارد و ظلمت شکنی دارد و شعاع دارد که اینها دیگر متعلق خلقت نیست و اینها ذاتی نور است. به عبارت دیگر نور و منوریت، ذات نور است و منور فصل آن است. خدا ذات نور را آفرید و جعل بسیط است و جعل مرکب نیست که این از اصول فلسفه است. جعل بسیط مجعول بسیط دارد و مجعول بسیط ذات نور است. منور فصل و ذاتی نور است و منوریت از نور جدا نیست. با این توضیح انسان هم موجودی ناشناخته است و یک موجودی است که فصول زیادی دارد و هر قدر علم پیش برود، فصل های جدیدی برای انسان ممکن است کشف بشود. یکی از فصول سعادت ذاتی و شقاوت ذاتی است که در روایت هست «السعید سعید بنفسه» (۱) که در کفایه آورده «السعید سعید فی بطن امه» و روایت دیگر در کتاب بحار «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّه» (۲) که ذاتی است. فضه چرا فضه است و چرا خاصیت را دارد که ذاتی آن است و طلا چرا ارزش حقیقی دارد برای اینکه ذاتی اش هست. بنابراین پس از که گفتیم ذاتی بود و ذاتی هم لا یعلل با آن خصوصیاتی که شرح داده شد، این نتیجه را می گیریم که انسانی که به سوی اطاعت می رود براساس اراده و اختیار خودش، این اراده برای خود انسان یک عامل دارد که آن عامل سعادت

ذاتی است یا مخالفت دارد که عامل آن شقاوت ذاتی است. منتها از بالا اراده خدا به عنوان علم تعلق می گیرد و علم قوه قهار نیست. علم قهری و قهر و جبر نمی آورد. در نتیجه پس از که ایشان این دو جواب را دادند، بحث جبر حل شد و مربوط شد به سعادت و شقاوت ذاتی. چیزی که باقی ماند، سعادت و شقاوت ذاتی باید شناسایی بشود که از کجا و چه ریشه ای دارد و ذاتی بودن آن در چه حدی است. بعد ازاله ازلی که تعلق می گیرد، تاثیرش تا چه حد هست و بعد اراده اگر بر مبنای کلامی اراده فعلی بود، چه آثاری دارد، فعلا تا اینجا متن کفایه و آن چالشی که شبهه جبر داشت، در کفایه الاصول توضیح داده شد و تکمیل شد. آراء صاحبنظران و مطالبی که در این رابطه مربوط است، ادامه آن جلسه آینده.

ص: ۶۰۸

۱- (۲) ۱. توحید صدوق ، صفحه ۳۵۶.

۲- (۳) ۲. بحار الانوار ، جلد ۵۸ ، صفحه ۶۵.

تحقیق تکمیلی درباره جبر و اختیار ۹۲/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق تکمیلی درباره جبر و اختیار

تحقیق و بررسی تکمیلی درباره جبر و اختیار. بحث تا اینجا رسید که محقق خراسانی فرمودند اراده مکلف هرچند منتهی می شود به اراده ازلیه و اراده ازلیه که به اراده مکلف تعلق بگیرد، باید یا اطاعت اختیار کند اگر متعلق اراده اطاعت بود و یا کفر اختیار کند اگر متعلق اراده خدا آن باشد.

کلام محقق خراسانی

محقق خراسانی فرمود: هرچند اراده مکلف مربوط و وابسته به اراده ازلیه هست، ولکن عامل اختیار هدایت و اختیار ضلالت، یک صفت ذاتی انسان است به نام سعادت و شقاوت ذاتی. تخلف از اراده پروردگار محال است اما اختیار اطاعت و ضلالت مربوط به اراده پروردگار نیست و یک عامل دیگری وجود دارد که آن به طرف هدایت یا ضلالت انسان را می کشاند به نام سعادت و شقاوت. بنابراین از سوی اراده پروردگار هدایت و ضلالت اجبار و تحمیل نمی شود چون صفت ذاتی است و «الذاتی لا یعلل» و پس از که به اینجا رسید، فرمود: قلم اینجا رسید سربشکست. این تمام فرمایش محقق خراسانی بود.

سوال و جواب

سوال و جواب: ایشان اعلام می کند که ذاتی است. آدمی نیست که بدون تحقیق اعلام بکند و مستند روایی دارد که «السعید سعید فی بطن امه و الشقی شقی فی بطن امه». تحقیق هم نشان می دهد که دسته سعداء از دسته اشقیاء واقعا در حد یک فصل هست و بعد فلاسفه گفته اند که فصول مشهوری است و قابل تکرار است. این چیزی نیست که یک ادعاء ابتدائی باشد و یا اینکه با واقعیت تطبیق نکند. اگر اشکال شود که همه چیز را مستند به شقاوت و سعادت؟ اختیار هست و انتخاب خودش می کند منتها اگر ما بگوییم که این انتخاب را که می کند ریشه اش به کجا مربوط است؟ به اراده ازلی که گفت نیست بلکه به سعادت و شقاوت ذاتی وابسته است و «الذاتی لا یعلل».

ص: ۶۰۹

سوال و جواب: خداوند ذات نور را خلق می کند و منوریت را خلق نمی کند. ذات نور که خلق شد، منوریت قهری است و طبیعی است و دیگر تعلیل نمی خواهد چون یک تحقق قهری است مثل اوجد النور و ما اوجد المنوّر. خداوند ذات انسان را خلق کرده است مثل نور و سعادت و شقاوت مثل منوریت یعنی از صفات ذاتی اوست و ذاتی هم خلق نمی شود و به تبع ذات وجود پیدا می کند و از شعاع ذات است. خود ذات را می آفریند و شعاع ذات به تبع ذات است. منور خلق جدا نیست. جعل بسیط است. دو تا خلقت نیست. نور خلق می شود اما منور طبیعی و قهری و حدودی است. مثلا حدود جسم خلق نمی شود بلکه حدود قهری است و مترتب می شود بر جسم. کل ذاتیات قهری الترتب و به تبع ذات است. وجود که آمد اینها جزء لوازم

طبیعی و قهری برای ذات است. شقاوت و سعادت مثل سایه برای انسان و یا مثل کمیت برای انسان که جعل هم بسیط است و مرکب نیست و آن خصوصیات به تبع ذات قهرا می آید. اما آیه «ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»، آن در این جهت نیست بلکه در این جهت است که عامل خیر و مصدر کل خیر خداست و مصدر و عامل کل شرور، نفس و ریشه اصلی اش اهریمن است. آن یک انتساب به مبدأ خیر و مبدأ شر دارد و ربط به اختیار و عدم اختیار ندارد.

سید الاستاد سعادت و شقاوت ذاتی نیست و ذاتی به دو قسم تقسیم می شود

ص: ۶۱۰

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله اسرارهم می فرماید: سعادت و شقاوت ذاتی نیست. برای اینکه ذاتی دو قسم است: یا ذاتی ایثاغوجی است که عبارت است از کلیات خمس یا ذاتی باب برهان است که عبارت است از مواد ثلاث: وجوب و امکان و امتناع. اما اگر بگوییم که سعادت و شقاوت ذاتی ایثاغوجی است، باید فصل باشد. اگر فصل اعلام کنیم، فصل محقّق ماهیت ذات است و یک ذات را از ذات دیگر متمایز الحقیقه اعلام می کند و مباینت بین ذات و ذات دیگر به توسط فصل بوجود می آید. بنابراین باید بگوییم انسان که از ذاتیاتش سعادت و شقاوت است، یک قسمت از انسانی که ذاتا شقاوت دارد با آن انسانی که ذاتا سعادت دارند، متباین الحقیقه باشد مثل اسب و استر که دو حقیقت جدا باشد که این خلاف وجدان است و یک انسان یک حقیقت است و هیچ کسی نمی تواند ادعاء کند که انسان دارای دو ماهیت است و خلاف ضرورت و خلاف وجدان است. اما اگر شق دوم اختیار بشود که منظور از ذاتی، ذاتی باب برهان است، باید شقاوت و سعادت علت تامه باشد و راهی برای هدایت و اختیار راه درست وجود نداشته باشد. در این زمینه می فرماید: اگر علت تامه باشد تمام ادعیه و نیایش هایی که از فطرت بشر و اجماع بین بشر و کتاب و سنت مثل «ادعونی» و ادعیه ای که در سنت آمده است، تمام اینها باید لغو و بی فائده باشد. علت تامه هست و دعایی نیست در حالی که می بینیم دعا یک خواسته فطری و یک اجماع ادیانی و یک دستور قطعی کتاب و سنت است مضافا بر استجابت هایی که دیده می شود مضافا بر اینکه توفیق دعا رمز هدایت و اطاعت هم برای اهل حال تلقی می شود که در روایتی از امام صادق آمده است: «مَنْ أُعْطِيَ الدُّعَاءَ أُعْطِيَ الْإِجَابَه» (منتها اجابت را ما راه تطبیق نمی کنیم و فکر می کنیم آن هدفی که در نظر گرفتیم، ان است. اجابت می شود و گاهی ما نمی فهمیم به تشخیص خودمان و از راه دیگر تبدیل به احسن می شود. تجربه نشان داده است که طلبه و روحانی متدین دعاء و التماس و آخر نمی شود و یک مدتی هم متاثر، بعد از یک مدتی به یک نتیجه ای دیگر می رسد و می گوید عجب خدایا نمی فهمیدم اگر آن دعاء مستجاب می شد چقدر ضرر می کردم) این استدلال سیدنا الاستاد بود با شرح و توضیحی که داده شد.

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۷۰.

اما تحقیق این است که این اشکال به محقق خراسانی وارد نیست

اما تحقیق این است که این اشکال بر محقق خراسانی وارد نیست. سعادت و شقاوت را که فرمودند اگر ذاتی باشد از دو صورت بیرون نیست، درست است اما آن مطلبی که ایشان بیان فرمودند که اگر سعادت و شقاوت ذاتی باب برهان باشد، این اصلا زمینه ندارد. سعادت و شقاوت باب برهان برای انسان پس از که انسان می گوییم، آن در قالب یکی از مواد ثلاثه وارد شده است و دیگر آنجا بحث از ذاتی باب برهان اصلا زمینه ندارد. برای اینکه اصول است و به فلسفه توجه نمی شود، و الا با دید ابتدایی فلسفی ذاتی انسان را که مطرح بکنیم، دیگر ذاتی باب برهان دیگر نیست و انسان که هست امکان با او هست و ماده امکان را دارد. بنابراین از ذاتی باب برهان که خبری نیست. اما ذاتی باب ایثاغوجی گفتیم به استنصار محقق خراسانی، شیخنا العلامه شیخ صدرا (۱) قدس الله اسرارهم فرمودند: فصول اگر حقیقی باشد یک فصل بیشتر نیست و اگر فصول مشهوری باشد، فلاسفه گفته اند که ممکن است تعدد داشته باشد. اشکال سیدنا الاستاد جایی است که فصل حقیقی است که دو ماهیت مباین باشد اما اگر فصل مشهوری باشد، این معرف حقیقت نیست و یک خصوصیاتی را بیان می کند که این آن نقش اصلی فصل را ایفاء نمی کند. بنابراین مضافا بر اینکه این اشکال از اساس با معاییر فلسفی تطبیق نمی کند، یک مطلب وجدانی هم اضافه کنید و آن این است که شقاوت و سعادت ذاتی، دسته و گروه بندی بین انسان به طور ملموس درست می کند. ممکن است در دید عوام نباشد اما در دید محققین و خواص، شقاوت و سعادت گروه بندی بین انسان به طور برجسته درست می کند. یک گروه سعداء هستند ویک گروه اشقیاء بسیار برجسته که خواصشان و آدابشان و اهدافشان و آثارشان و مسیرشان که بهشتی ها و جهنمی ها از مبدأ تا منتها خط و مشرب و مسلک جداست و یک دو خطی به برجستگی تا بلندای ابدیت. شما به دعاء مراجعه کنید، (گفته می شود ماه رجب ماه رسول الله الاعظم است و ماه رجب که ماه امیرالمومنین است که دو نقل است. ماه شعبان ماه حضرت رسول و ماه رمضان شهر الله. رمزش همان تخلیه و تحلیه و تجلیه است. ماه رجب ماه تخلیه است و ماه شعبان ماه تحلیه است و ماه رمضان ماه تجلیه است. که گفته می شود ماه رجب ماه استغفار است و ماه شعبان ماه استکمال است و ماه رمضان ماه استخلاص است. به تعبیر عرفاء ماه رجب تربیت شروع می شود و ماه شعبان سلوک و ماه رمضان ماه عرفان. ماه رجب گناه ترک بشود و ماه شعبان اعمال حسنات جذب بشود و ماه رمضان اخلاص بشود. حضرت صدیقه طاهره «فَرَضَ اللَّهُ الصِّیَامَ تَثْبِیتاً لِلْإِخْلَاص». تعبیر دیگر گفته می شود که رجب قیام لله است و ماه شعبان ماه رکوع به سوی خدا و تمایل و خضوع و ماه رمضان ماه سجده است که آخرین مرحله قرب عبد با معبود مرحله سجده است) در اعمال ماه رمضان در دهه آخر می بینیم که مکرر آمده است که «ان تجعلنی فی السعداء» و در دعای شب بیست و سوم آمده است که «ان کنت من الاشقیاء فامحنی من الاشقیاء و اکتبنی من السعداء». که دو خط برجسته متمایز است. می گوید این ظاهرش هست، این ظاهر سطحی نگری است مثل اینکه سبزه زاری را می بینید که برگهای به هم نزدیک و رنگ و درخشش چشم نواز و همه سبزه ها در یک شکل و شما، اما با دقت که بنگریم یک قسمت گیاه مفید دارویی است و یک قسمت گیاه مضر و سمی است که دو حقیقت جدا است و متمایز هستند و نمای واحدی دارند که ما به حقیقت می نگریم نه به نمای ظاهری. بنابراین فرمایش ایشان در جهت اینکه شقاوت و سعادت به این سادگی از فصول نیست با این شرحی که داده شد، برای ما مطلب روشن شد.

۱- (۲) ۲. حول الطلب و الاراده ، صفحه ۷.

تحقیق این است که سعادت و شقاوت ذاتی نیست

اما تحقیق این است که سعادت و شقاوت ذاتی نیست اما مسلکی که باید در این مسیر باید طی بشود غیر از آن مسلکی است که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند.

توضیح تکمیلی درباره سعادت و شقاوت ۹۲/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

توضیح تکمیلی درباره سعادت و شقاوت

گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که سعادت و شقاوت ذاتی انسان است لذا تکلیف و عقاب مستند به اراده ازلیه نمی شود بلکه مستند به سعادت و شقاوت ذاتی انسان است و ذاتی هم «لا یعلل». سیدنا الاستاد فرمود که شقاوت و سعادت ذاتی نیست و الا طائفه ای از انسان با طائفه دیگر باید تباین ذاتی داشته باشد مثل فرس و اسد. بررسی و نقدی که نسبت به رأی شریف و پر متانت سید الاستاد بود، بیان شد.

اما تحقیق درباره ذاتی بودن سعادت و شقاوت

اما تحقیق این است که سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان نیست بلکه صفت عارضی است که به مرور برای انسان به وسیله اسباب و عواملی عارض می شود.

معنی حدیث سعادت و شقاوت در بطن ام این است که مقتضی سعادت و شقاوت است

اولاـ می دانیم حدیثی که درباره سعادت و شقاوت آمده است که می فرماید: «السعید سعید فی بطن امه» یا «النَّاسُ مَعَادِنُ کَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّه» ، به طور قطع آن سعادت در آن مقطع زمانی علت تامه نیست، امکان ندارد که یک نطفه منعقد شده در رحم مادر، سعادت کامل در حد علت تامه باشد. بنابراین منظور از «سعید فی بطن امه» قطعا علت تامه نیست که معقول نیست و ناممکن است. چون یک قابلیت محض بیشتر نیست که این یک امر قطعی است. در صورتی که «سعید فی بطن امه» دارای سعادت کامل به معنای علت تامه نبود که قطعا اینگونه هست، معنای حدیث چه می شود؟ منظور از سعید در بطن امه این است که مقتضی سعادت و مقتضی شقاوت وجود دارد. و پس از که مقتضی بود، مقتضی، موجب نیست و در حد یک اقتضاء هست و در حد یک قابلیت مثبت در جهت آن وصف است. و گفته می شود که حتی سعادت و شقاوت مقتضی هم نیست بلکه در علم الله سعید به اعتبار اینکه در آینده به سعادت می رسد، سعید خوانده شود و شقی به اعتبار آینده در علم الله، الانـ به قرینه عول حسب اصطلاح بلاغت، شقی خوانده شود. اگر اینگونه شد که به معنای مجازی به کار رفته بود، درست است و معنایش اشاره به احاطه علم خداست که خدا می داند و غیر از او کسی نمی داند. او می داند که چه کسی سعید است که هیچ راهی نیست. نکته اول در جهت اینکه شقاوت و سعادت ذاتی نیست معلوم شد که بیش از حد اقتضاء نمی تواند باشد و یا در شکل استعمال مجازی.

حدیث شیعتنا خلقوا من فاضل طینتنا

سوال و جواب: درباره سعادت و شقاوت که گفتیم مقتضی است، آن مطلبی که درباره شیعیان اهل بیت گفته شده است که «شیعتنا خُلِقُوا مِنْ فَاضِلِ طِينَتِنَا»، آن هم فقط در حد مقتضی است و در حد علت تامه نیست. از فاضل طینت خلق شده است، اصلش در حد مقتضی است و اما بعد از که مسیر را درست ادامه می دهند، می رسند در مرحله کمال و استکمال که در آن مرحله «يَفْرَحُونَ بِفَرَحِنَا وَ يَحْزَنُونَ بِحُزْنِنَا» داریم که در آن مرحله دیگر اشکالی نیست چون مسیر را درست آمده و کارهایش هم درست بوده و آن یک عامل مقتضی هم وجود داشته، آن عامل مقتضی هم کارایی اش بیشتر می شود. می دانید که اگر مقتضی را بپرورانید شکوفا و فعالیت بیشتر تا حد علت می رسد. در جهت اینکه یک شیعه که با طینت شیعی به دنیا آمده. معنای طینت یعنی خلقت و خلقت یعنی آن ریشه اصلی در روز ازل که به اصطلاح به روز الست می گوییم. فردی که به ولایت اعتراف کرده است، آنجا طینت ولایی طینتش نزج گرفته و از آنجا می شود مخلوق بطینتا نه آب و گل عادی که وجدانا نیست پس طینت ازلی است که یکی از معانی طینت، ازلی و ریشه ای و قدیمی است. و آنکه در آن روزگاران طبق آیه قرآن که روز «الست بربکم» تا رسیده اند به ولایت و اعتراف کرده اند، که آنها طینت ولایی و شیعی دارند. این طینت ولایی و شیعی در حد مقتضی است و اگر اینها مسیر را ادامه دادند و درست حرکت کردند، روحیه ولایی برایشان زنده است. حزنشان در ایام حزن تجربه شده است که یک شیعه ولایی تاریخ را خبر ندارد ولی همینکه از خواب بلند شد، اشکهایش جاری است و حزن در قلبش هست، تحقیق می کند که این روز شهادت امام موسی بن جعفربوده. این محزون به حزن است یا مسرور به یوم فرح و شادی. بنابراین در مسیر که حرکت کرد و رشد کرد، آنگاه آن طینت اصلی که روی آن کار شده و اوج گرفته و بالا رفته، تاثیر گذار است. حزن در ایام حزن می آید و مسرت در ایام سرور. آن مقتضی برای کسانی است که روز الست به ولایت اعتراف کردند و بعضی ها همان روز به ولایت اعتراف نکردند. برای همه مقتضی نسبت به توحید وجود دارد نه نسبت به ولایت. بنابراین روز الست به قول عرفاء ابتداء بود اما شروع شد به امتحان و یک امتحان اصلی هم گرفته شد و آنجا نشان دادند دسته بندی و شکل گرفت. ثانیا می بینیم که شقاوت و سعادت برحسب نصوص و بر حسب علوم تجربی توسط عواملی به وجود می آید. شما دیده اید که المجاوره مؤثره که شعر معروف شیخ سعدی هم شنیده اید که (بگفتا من گل ناچیز بودم ولیکن چند گاه با گل نشستم کمال همنشین با من اثر کرد و گر من همان خاکم که هستم). اگر اشکال کنید که شعر است، جوابش این است که سعدی دانشمند است و اشعارش نظم دارد ولی محتوای علمی دارد که هم یک محقق تاریخدان است و هم فلسفه و معقول می داند و هم علوم دینی و از آیات و روایات هم زیاد استفاده کرده است و در دنیا ادب مسلمانها حتی عربها سعدی یک دانشمند است. پس یک دانشمند این مطلب را گفته که علمی و تجربی و قطعی همین است. و همین طور عامل دوم که می گوییم وراثت اثر دارد. اگر ذاتی بود، اینها دیگر نبود و نه مجاورت مؤثر بود و نه وراثت ذاتی بود. برای تایید این مطلب یک آیه قرآن هست که مطلب را واضح بیان می کند، که می فرماید: «يا أُخْتَ هارُونَ ما كانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَ ما كانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا» (۱) تو که اینطور خطر احساس بکنی یا انحرافی، پدرت آدم بدی نبود و مادرت هم اهل بغی و شقاوت که نبود تا به تو رسیده باشد از راه وراثت. بنابراین قرآن تصریح دارد و علم وراثت و ژنوتیک هم که یکی از علوم قطعی و بلا شبهه است که از بیرون آثار مثبت منتقل می شود و حالات و صفات مثبت و حالات و صفات منفی منتقل می

شود و این انتقال کشیده می شود به سعادت و به شقاوت بنابراین شقاوت و سعادت که قطعا ذاتی نیست. اما حدیثی که دیروز خواندیم که دو دستگی بین اشقیاء و سعداء که قطعا ملموس هم هست و گفتیم، حقیقت اش این است که آن سعداء و اشقیاء بعد از اعمال هست. بعد از که اعمال صالحه را انجام می دهند، در اثر اعمال صالحه جزء سعداء می شوند و در اثر اعمال فاسد و باطل و سوء اشقیاء می شوند. آن دسته بندی اشقیاء و سعداء از آن باب است. بنابراین سعادت و شقاوت ذاتی نیست همان طور که سید الاستاد فرمودند منتها طریقت و مسلک تغییر پیدا کرد. با آن مسلکی که ایشان فرمودند دیدیم که به اشکال برمی خوریم و با مسلک تحقیقی به همان هدف رسیدیم که سعادت و شقاوت ذاتی نیست. بنابراین الان سوال و جواب به قوت خودش باقی ماند که اشکال این است که سعادت و شقاوت که ذاتی نبود و توجیه نکرد، بنابراین سوال تکرار می شود که چه توجیهی داریم برای صحت تکلیف با اینکه می دانیم اراده عباد مسخر اراده ازلیه است و چه توجیهی داریم برای حسن عقاب نسبت به اعمالی که خارج از اختیار صورت می گیرد. همه را با سعادت و شقاوت توجیه می کردیم که سعادت و شقاوت ذاتی است و اطاعت و عصیان مترتب بر سعادت و شقاوت است و عقاب و کیفر از لوازم لا ینفک کفر و عصیان است، این توجیه از اساس باطل شد. سوال این است: اراده ازلیه حاکم و اراده انسان مسخر است که نه تکلیف توجیه دارد و نه عقاب که تکلیف بدون قدرت نیست و عقاب در عمل صادر بدون اختیار درست نیست و این عدم صحت هم از ضروریات است. در پاسخ به این اشکال، دو تا مسلک مهم فلسفی اشاعره و عدله جواب می دهند. اما اشاعره جواب بسیار قاطع در عین حال خیلی راحت که می گویند: اینها احکام عقلیه است و حکم عقل ما در افعال خدا راه نمی دهیم. ما چه باشیم که درباره خدا حکمی بکنیم. معروف هم این است که «دین الله لا یصاب بالعقول». هیچ راهی نیست، عقل شما می گوید قبیح است و عقل شما چه باشد بلکه هرچه خدا بخواهد نه هرچه عقل شما بخواهد. عقل را راهی نیست که جبر یا اختیار است و هرچه هست اراده انسان مسخر اراده الهی است و می بینیم خیلی کارها خارج از اختیار است و قصد هم می کنیم محقق نمی شود پس بشر چیزی نیست و عدم توفیق و کارهایی که اتفاق می افتد بدون اختیار برای بشر هست. اگر اختیار بود که همه بشر به سعادت می رسیدند و کی است که سعادت را اختیار نکند. همه خواستار سعادت هستند فطرتا و نمی رسند چون بشر کاری از او ساخته نیست و مقهور اراده الهی است. در جمله کوتاه عقل را در افعال خدا راهی نیست.

ص: ۶۱۴

۱- (۱) ۱. سوره مریم ، آیه ۲۸.

ما وارد بحث مفصل جبر نمی شویم

جواب این اشکال را هم معتزله و هم عدلیه داده اند که مفصل است وما وارد این بحث نمی شویم به طور تفصیل چون سودی ندارد.

چون اولا اشاعره منقرض شده اند

برای اینکه اولا اشاعره منقرض است و از آنها خبری نیست در تاریخ فعلی.

ثانیا این عقیده مخالف ضرورت و کتاب و علم است

و ثانیا این عقیده مخالف ضرورت و مخالف علم و مخالف کتاب الله هست. چیزی که مخالف ضرورت عقلی و علم و کتاب و سنت باشد، جایی برای بحث ندارد. به اصطلاح ساده و کوتاه: اگر جبر را قبول کنیم، باید عقل از دایره بیرون برود و عقل بشود معطل و جهان می شود جهان بی عقل و انسان عاری از عقل و عقلی دیگر نیست و بالمره یسقط عن الاعتبار. در اصول هنوز هم استدلالی می شود برای ردشان که رد تحقیقی هم به همین اشارتهایی کوتاهی که گفتم خلاصه می شود.

ثالثا سه مسلک وجود دارد

اما جواب تحقیقی که از سوی مسلک عدله گفته می شود، این مسلک از لحاظ استدلال به سه دسته تقسیم می شوند: ۱. مسلک فلسفی، ۲. مسلک علمی، ۳. مسلک اصولی. در مسلک فلسفی مرحوم صدرالمتألهین شیرازی (۱) رحمه الله تعالی علیه بحث اراده را مطرح می کند و اراده ازلیه و ارتباط آن با اراده مکلفین را بیان می کند و مسلک جبریه را هم رد می کند، در آخر می فرماید: و الحق اسفار مطلبی دارد که تقریبا مفصل است که عنوانش این است که اراده خدا تعلق گرفته است به اراده بشر و اراده بشر افعال را اختیار انجام می دهد. متعلق اراده خدا اراده مکلف است نه فعل مکلف. اراده ازلیه متعلق است به اراده مکلف نه به فعل ملکف. فعل مکلف متعلق است به اراده خودش. شرح این معنا جلسه آینده.

۱- (۲) ۱. اسفار ، جلد ۶ ، صفحه ۳۸۵.

معیار فلسفی این است که اراده از صفات ذاتیه است و اراده خدا به معنی علم است ۹۲/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

ادله رد بر شبهه جبر. بعد از که گفتیم صحبت از ارتباط و مقهوریت اراده مکلف به اراده ازلیه به میان آمد، گفته می شود که«وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ» بنابراین نه اختیاری هست و نه اراده ای و یک اراده صوری هم هست که آن هم مستند هست به اراده ازلیه. در این رابطه جوابهایی داده شده است که جبریه عقل را تعطیل اعلام کردند که کسی نمی تواند به این مطلب ملتزم بشود مگر اینکه با عقل خداحافظی کند که عقل را در بحث ها و استدلال ها راهی نیست.

ادله عدلیه

و اما ادله ای که از سوی مسلک عدلیه گفته می شود:

معیار فلسفی این است که اراده از صفات ذاتیه است و اراده خدا به معنی علم است

۱.دلیل عقلی و فلسفی. مرحوم صدر المتالهین (۱) رحمه الله تعالی علیه می فرماید: «الحق فی الجواب ان یقال ان علمه تعالی و ان کان سببا مبتدیا لوجود الفعل من العبد لکنه انما اقتضی وجوده و صدوره المسبوق بقدره العبد و اختیاره و الوجوب بالاختیار لا- ینافی الاختیار». پس از که مبنای فلسفی این مطلب را اعلام کرد که اراده از صفات ذاتیه است و اراده خدا به معنی علم است، آنگاه گفته می شود که علم خدای متعال که تعلق بگیرد به فعل بشر که علم محیط و علم کامل است که این فعل در این ساعت با این خصوصیت قطعا انجام می شود که می گویند (چون علم خدا بود به می خوردن من گر می نخورم علم خدا جهل آید). این علم خدا تعلق داشت و آن معلوم در آن زمان قطعا محقق می شود.

ص: ۶۱۶

۱- (۱) ۱. اسفار ، جلد ۶ ، صفحه ۳۸۵.

علم در سلسله علل دخلی ندارد مثل اعلام علماء نجوم بر کسوف و خسوف

اینجاست که صدرالمتالهین رحمه الله مطلب را بیان می کند، می فرماید: علم تعلق دارد به فعل و سبب مقتضی هم هست. اینکه بگوییم علم اثری ندارد، از آن نگاهی که می بینیم علم خدا تغییر نمی کند از آن جهت سببی دارای اقتضاء هم هست اما علم تعلق می گیرد به فعلی که عن قدره و عن اختیار صادر بشود و علم یک احاطه است و در سلسله علل دخلی ندارد و تعلق دارد به فعل عبد که آن فعل عن اختیار در آن زمان قطعا محقق می شود. الان دانشمندان با علم اختر شناسی و اوضاع نجومی اعلام می کنند که در این ساعت و در این دقیقه به طور خاص خسوف یا کسوف محقق می شود و هیچ تردیدی هم به وجود نمی آید. این علمی که کشف کرده که این حادثه نجومی محقق می شود، در تسلسل علل قرار ندارد، بنابراین علم به وجود و تحقق قطعی افعال قهاریت و اجبار ندارد، این اصل مطلب و ادله رد بر جبر با مسلک فلسفی متألّه بی همانند صدر المتألهین. فعلی که شما می گویید بعد از مقدمات می رسد به مرحله شوق مؤکد و شوق مؤکد که باشد خود آن اراده ی مکلف منفک

از مراد نمی شود، پس یک اجباری از آن جهت هست. که اگر بگوییم ممکن است انجام نشود که بعضـی ها گفته انـد، قاعده علیت را نقض کرده ایـد و قاعـده علیت قاعـده عقلی است و قاعده عقلی قابل تخصـیص نیست. (قاعده عقلایی قابل تخصـیص هست و قاعده عقلی قابل تخصیص نیست). بنابراین نقض علیت معنا ندارد چرا که شوق مؤکد آخرین جزء علت تامه که آمد، معلول محقق می شود و وجود علت و معلول در یـک زمان و در یک آن است و فقط تقـدم و تأخر رتبی است و تقـدم و تاخر زمانی نیست. مثلا دست شما مفتاح در را باز می کنید، همان لحظه که به مفتاح حرکت دستتان وصل می شود و حرکت انجام می شود، همان مرحله اتمام علت است و همان زمان تحقق معلول بدون هیچ فاصله زمانی و فقط تقدم رتبی وجود دارد.

ص: ۶۱۷

چند قاعده مقدمه می شود برای رد جبر

در جواب این اشکال می فرماید: «و الوجوب و الضروره بالاختیار لا ینافی الاختیار». لذا در قواعد فلسفی می گوییم «الممکن محفوف بضرورتین» که ضرورت وجودی و ضرورت عدمی یا ضرورت ایجادی و ضرورت به شرط محمول. بنابراین خود شئ ممکن، محفوف به ضرورت است منتها ضرورت بالغیر. بنابراین ضرورتی که از طریق علیت بیاید، ضرری به اختیار امکان نخواهد داشت. قاعده فلسفی دیگر هم هست که «الشئ ما لم یجب لم یوجد». بنابراین با این چند قاعده یکی از مطالبی که به دست می آید، رد شبهه جبر هست. پس شوق مؤکدی که محقق خراسانی می فرماید، یعنی جزء آخر اجزاء یک علت تامه و آن قابل انفکاک نیست اما عدم انفکاکش برگرفته از ضرورت علّی و معلولی است نه از ضرورت جبری چون ضرورت علی و معلولی برخواسته از اختیار و قدرت خود مکلف است.

چند نکته

در نتیجه این دلیل صدرایی که شبهه جبر را از بین می برد، چند نکته فرعی هم اضافه کنید:

نکته اول : اراده بشر تحت اجبار اراده پروردگار نیست

۱.ملاصدرا می گوید درباره مقهوریت اراده مکلف به اراده ازلیه، اگر ما به این مطلب ملتزم بشویم که فقط هر کجا اراده خدا تعلق می گیرد آنجا اراده عبد به وجود می آید و هیچ گاه اراده مکلف از اراده حق جدا نمی شود، اگر این را اعلام بکنیم به یک اشکال اصلی برمی خورد که قطعا نمی شود به این مطلب ملتزم بشویم. آن اشکال این است که روح اراده رضایت است. مرید راضی به آن فعل است که اراده می کند. اراده در بطن خودش رضایت خودش را داردبنابراین یک آیه قرآن خدای متعال می فرماید: «وَ لا یَرْضی لِعِبادِهِ الْکُفْرَ» (۱) خدا برای عباد خودش کفر را راضی نیست پس کفر و عصیان مورد اراده خدا نمی تواند باشد به نص قرآن و به ضرورت عقل. بنابراین اگر مقهوریتی در کار باشد موجب خلف می شود و خلاف واقع است. باید یا بگوییم اراده تفصیل دارد به این معنا که آن اراده هایی که متعلق به کار خیر است، مقهور اراده الهی است و آن اراده ای که متعلق شر است، بسته به اراده اهریمن است که بعضی از مسالک ادیان سلف این را می گفته است که این مطلب منتهی می شود به یک نوع شرک که خالق دو تاست: خالق خیر خداست و خالق شر اهریمن است. ما که موحدیم و می گوییم اراده حاکم و مسیطر است و بعد از که قطعا می دانیم که طبق برهان عقلی لطف، اراده خدا به کار شر تعلق نمی گیرد. قاعده لطف این است که خدایی که ارحم الراحمین و لطیف بعباده مقتضای لطف نامتناهی پروردگاری این است که راضی نمی شود به کاری که او را از خدا دور کند و رضایت و خواست او کارهایی است که موجب قرب او بشود. او دوست دارد خوبی ها و صلاح و تقرب را، براساس قاعده لطف خداوند اراده کار شر نخواهد داشت. بنابراین طبق این قاعده و قسمت ابتدایی این بحث، این نتیجه را گرفتیم که بالاجبار تحت اراده پروردگار قرار ندارد که اجبارا افعال از او سر بزند.

۱- (۲) ۱. سوره زمر ، آیه ۷.

نکته دوم

خدا اراده کرده که ما اختیار داشته باشیم

نکته فرعی دوم: در همین بحث اراده به معنای علم، به این نکته توجه کنید که اراده که قوه قهار نیست اما همین علمی که به معنای اراده یا اراده ای که به معنای علم هست، تعلق می گیرد به اراده بشر. اراده مقهور اراده خداست اما خود اراده اراده است و اراده یعنی جان مایه اختیار و اراده یعنی روح اختیار. اراده بشر متعلق به اراده خداست. یا به عبارت دیگر اراده خدا تعلق می گیرد به اراده بشر نه به فعل بشر. فعل بشر متعلق به اراده خود بشر است. خدا اراده اش تعلق گرفته است که شما اختیار داشته باشید و مجبور نباشد. فعلی که پس از اراده به وجود می آبد، برخاسته از اراده است یعنی فعل اختیار. پس دلیل عقلی که رد اصلی بر شبهه جبر بود کامل شد.

دلیل دوم دلیل علمی است

اما دلیل دوم عبارت است از دلیل علمی. دلیل علمی در جهت رد شبهه جبر از این قرار است: علوم تجربی مطلبی را که به طور قطع و مسلم و در حد ضرورت اعلام کند و به ثبت برساند، قابل انکار نیست. علوم مسائلی را به طور فرضیه اعلام می کند و مسائلی را به عنوان یک امر قطعی تجربی صد در صد اعلام می کند که انکار علوم ثابت شده ی تجربی کار ناممکنی است. از جمله مسائلی که علوم تجربی به طور قطع و یقین به اثبات رسانده است این است که بشر قابلیت رشد دارد و قابلیت تربیت دارد. بشر تربیت پذیر است و یک قابلیت محض است. بنابراین در علوم تجربی گفته می شود، سه عامل باعث تربیت است: مثبت و منفی، ۱. عامل خانواده، پدر و مادر خوب و برخورد خوب، ۲. محیط آموزشی، آموزش خوب و سازنده و موثر، ۳. محیط اجتماعی. دانشمندان بدون هیچ شبهه ای این مطلب را اعلام می کنند که اگر یک کودکی در درون خانواده خوب پرورش می یابد و پدر و مادر خوب با تربیت خوب و محیط آموزشی سالم و خوب و همین طور محیط اجتماع، قطعا این فرد سالم و مفید و متکامل بار می آید و می شود یک شخصیت انسانی. برعکس انسانی در خانواده ای که بهم ریخته است، از اول می بیند که پدر و مادر نماز نمی خواند و دروغ و تقلب، و حلال و حرامی که نیست و محیط آموزش از اول انحرافات و مسائل فساد و افساد و جامعه گرگ که همه با هم حمله ور هستند مواظب باش که خودت را حفظ کنی تا طعمه نشوی که این یک گرگ است. علوم تجربی این حقیقت را که به طور مسلم اعلام می کند، از این حقیقت کشف می کند که اجبار نیست و بشر قابلیت تربیت که ارشاد بشود و هدایت بشود و راه صلاح را اختیار کند و به سوی صلاح برود و از راه انحرافی خودش را نجات بدهد. پس اختیار، بشر را به سوی راه درست می تواند بکشد و می تواند به راه فساد هم کشیده بشود که قرآن می فرماید: «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُورا». بنابراین با دسته بندی صحیح دلیل اول که عقلی و فلسفی محض صدرایی بود گفته شد و دلیل دوم که علوم تجربی بود، گفته شد.

دلیل سوم دلیل اصولی

دلیل سوم اصولی و کلامی: سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تمام این حرفها را می گوییم و شبهه ای که ایجاد می شود و جواب هایی که داده می شود، مربوط می شود به یک نکته و آن این است که ما قائل بشویم که منظور از اراده، اراده ازلیه صفت ذاتی خداست. پس از که اراده از صفات ذاتیه و قدیم شد، می گوییم فعل بشر به اراده ازلیه مربوط است و آنچه خدا بخواهد همان است.

اراده از صفات ذاتی خدا نیست و اراده فعلی است

اما حقیقت این است که ما با استفاده از نصوص و با شواهد، تحقیقا به این مطلب رسیده ایم که اراده از صفات فعلیه هست. اراده که از صفات فعلیه بود با استفاده از نصوص اصول کافی که بعدا شرح می دهم، به تلخیصی که استادنا العلامه شیخ صدرا (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید:«انما ارادته احداثه». اراده خدا جز احداث و آفرینش نیست و اراده از صفات فعلیه است مثل خالق که خلق قبل از خلق صفت خالق برای خدا محقق نمی شود. وقتی که خلقی را ایجاد کرد، صفت خالق انتزاع می شود و حادث است. اراده هم که احداث ابتدایی بود و تا آفرینشی شروع به عمل شکل نگرفته، اراده ای نیست و آن موقع که اراده بیاید می شود صفت فعلی و جدا هم نباشد و اشکالی به وجود نمی آورد و جبری در کار نیست.

ص: ۶۲۰

۱- (۳) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۵۹.

۲- (۴) ۱. حول الطلب و الاراده (تقریرات درس ایشان)، صفحه ۸.

شاهد از قرآن که اراده در قرآن مدخول اذای زمانیه شده و الا علم خدا ازلی نمی شود

شاهد زنده این ماجرا این است که اراده در قرآن مدخول اذای زمانیه واقع شده است، «اذا اراد الله» یعنی زمانی که اراده صورت بگیرد که اذا علم الله که نمی شود که مسبوق به جهل می شود و با عقاید ما تطبیق نمی کند و علم خدا ازلی است و ازلی که باشد، مدخول اذا واقع نمی شود. اراده که مدخول اذا واقع شده است معلوم است که ازلی نیست. بنابراین اراده ازلی نیست با شاهد قرآنی و بعد از آن می گوییم که اراده که از صفات فعلیه شد، شبهه جبر اساس ندارد. با این سه دلیل: عقلی و علمی و اصولی، شبهه جبر را کنار گذاشتیم. دو سه مطلب تحقیقی میدانی هم هست که ان شاء الله جلسه آینده.

ادله رد بر مسلک جبریه ۹۲/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

ادله رد بر مسلک جبریه

عمده ادله در جهت رد شبهه جبریه گفته شد: ۱. دلیل عقلی و فلسفی با سبک و سیاق اسفار و صدر المتألهین، ۲. دلیل علمی با داده های علوم تجربی، ۳. دلیل اصولی از دیدگاه صاحبنظران اصول. این سه مورد از ادله با توضیح کامل در جهت در رد شبهه جبریه گفته شد و از لحاظ دلیل جایی برای شبهه وجود ندارد.

تحقیقات تکمیلی درباره رد شبهه جبر

در ادامه این ادله و به عنوان تأیید هرچه بیشتر بحث، دو تحقیق در این رابطه ارائه می کنیم: ۱. تحقیق میدانی که در علم اصول به آن مراجعه به وجدان تعبیر می شود. ما پس از مراجعه به وجدان با تحقیقات دقیق می بینیم که صدور فعل از فاعل،عامل و دافع و انگیزه دارد به عبارت دیگر صدور فعل از فاعل در حالت ها و صفات مختلفی صورت می گیرد که انسان موجودی است محدود و دارای متغیرات و حالت ثبات ندارد و حالت های عارضی دارد و صفات عارضی دارد، در هر حالتی فعلی اگر از او صادر بشود، عنوان همان حالت را به خودش می گیرد.

ص: ۶۲۱

۵ حالت عارض بر انسان

و این حالات و صفات عارضی برای انسان علی التحقیق پنج حالت است: ۱. حالت اختیار، ۲. حالت اکراه، ۳. حالت اضطرار، ۴. حالت اجبار، ۵. حالت غفلت و سهو و نسیان. به ترتیب طبیعی حالت غفلت و نسیان یک حالتی است عارضی برای انسان که در حالت غفلت هم فعلی از انسان صادر می شود. مثل اینکه غفلتا مالی کسی را تصرف کند یا از باب غفلت در مکان غصبی نماز بخواند و از این قبیل. عقلای عالم و مذاق شرع و ادله عقلیه قطعا آدم غافل را در برابر صدور فعل مسئول نمی دانند از لحاظ تکلیفی. اما از لحاظ وضعی خسارت و جبرانِ مال مردم ولو غفلتا اتلاف صورت بگیرد، یک امر وضعی است که التفات و عدم التفات دخلی به تحقق ضمان و جبران ندارد. حالت غفلت در برابر حالت التفات قرار می گیرد. ۲. حالت

اضـطرار، که در برابر حـالت عادی و طبیعی قرار می گیرد. اگر انسان در حالت طبیعی نبود و مضـطر شـد، در حالت طبیعی آن صفت اضـطرار برای انسـان فعلی را به طور اختیـاری و اضـطراری تحمیـل می کنـد. مثلاـ کسـی به هر دلیلی که در بیابانی قرار گرفته و تشـنگی او را در حد اضـطرار رسانده است که دیگر تحمل ندارد. اگر کسـی آبی دارد برای فروش و آن مضطر پولی نـدارد، می توانـد از آن آب بـدون رضـایت مالـک آن و بـدون پرداخـت پـول در حـد رفـع اضــطرار از آن اسـتفاده کنـد که «الضـرورات تتقـدر بقـدرها» و حکم تکلیفی نـدارد و حرام نیست اما ضـمان دارد و بعـدا باید مبلغ و قیمت را پرداخت کند. ۳. حـالت اکراه، اکراه صـفتی است که برای انسـان عـارض می شود در اثر وعـد و وعیـد. مکلف در وضـعیت عـادی قرار دارد و مضـطر نیست و غافـل نیست امـا یـک تهدیـدی وجود دارد که اکراه، مولود تهدیـد است که اگر این کار را انجام نـدهی، این مجازات را دارد. این حالت اکراه مسـبوق به وعیـد است و گفته می شود که اکراه هم در حدی است که وعید اخطار و تهدید عقلاـیی باشـد یعنی احتمـال بدهـد در حـد احتمـال عقلاـیی که اگر این کـار را انجام ندهـد برایش گرفتاری پیش می آیـد و تعـذیب می شود و به مجرد تهدیـد اکراه محقق نمی شود. در حـالت اکراه، فعـل از فاعـل به اختیـار و اراده صـادر می شود اما عامـل آن تهدیـد است. اکراه اثری که دارد این است که چـون در مقابـل رضـایت قرار می گیرد و چـون ضـد رضـایت و نفی رضایت باطن هست، در ابواب معاملات تاثیرگذار است. از آنجایی که معاملات باید برخاسـته از طیب نفس باشد، اگر توسط اخطار و تهدیـد کسـی به معامله اقـدام کنـد، آن معامله باطل است و عقـد محقق نشـده است. در دهات و قصوات یا بعضـی از سنت های قبیله ای، اگر کسـی دختر خودش را با تهدیـد وادار کنـد که پای عقـد ازدواج بیایـد و با اینکه به وکیل مجری عقد صریحا بگویـد که وکیل گرفتم، این عقد باطل است. ۴. اختیار، یکی از صـفاتی که برای انسان وجود دارد علی التحقیق اختیار است. اختیار در عبارت های فلسـفی و اصولی به اراده ترجمه شـده است هرچنـد اختیار و اراده، حالت سـببیت و مسـببیت دارد ولی با تسامح اختیار به معنای اراده ترجمه شده است. بنابراین حالت اختیار همان طور که گفته شد عبارت است از صدور فعل عن اراده. طبیعتا اختیار در اصـطلاح فلسـفه در مقابل اجبار قرار می گیرد. ۵. حالت اجبار، حالت اجبار به معنای عامیانه نیسـت که اکراه را اجبار را معنا می کند که این معنای اجبار فلسـفی نیست. اجبار در اصطلاح فلسفه عبارت است از صدور فعل بدون اراده شخصـی خود آدم. مثالی که می زنند فاعل مختار ید سالم، و ید مرتعش به اختیار خودش نیست و مسبوق به اراده نیست که این اجبار است.

دو تحقیق میدانی و مبدئی

پس از که این تحقیقات میدانی را که انجام دادیم که اصول به آن وجدان می گوید، یک دلیل درستی است از لحاظ علمی و تتبع و تحقیق در صفات و حالات، مراجعه به وجدان می بینیم که این پنج حالت هر کدام با دیگری فرق می کند. فعلی که در مسائل زندگی و معاملات و عبادات با اراده و قصد از انسان سر می زند، جزء افعال اختیاریه است و با اراده است، نه اضطرار است و نه اکراه است به طور طبیعی بلکه اختیار است. بنابراین با این تحقیق میدانی هم توانستیم به مقصد و مقصود یک تاییدی اضافه کنیم که قطعا جبری در افعال و اعمال اختیاریه انسان نیست.

۸ نوع فاعل

۲. تحقیق مبدئی. استادنا العلامه شیخ صدرا (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در فلسفه فواعل را که صاحبنظران معقول تحقیق کرده اند، اعلام کرده اند که فواعل هشت تاست. از جمله این هشت فاعل، سه فاعل آن از اشتهار و برجستگی برخوردار است که عبارتند از: ۱. فاعل بالاختیار، فاعل بالجبر و فاعل بالتسخیر. ۱. فاعل بالاختیار عبارت است از فاعلی که دارای اراده باشد و قدرت بر انجام و ترک آن فعل را داشته باشد. مثلا کسی می خواهد آب بخورد می تواند و نخورد هم می تواند. ۲. فاعل بالجبر که اراده نیست و فاعل آن فعل را انجام می دهد و قدرت بر فعل و ترک آن ندارد. مثل تنفس برای موجود زنده که فعل تنفس است که صادر می شود اما فاعل قدرت بر ترک آن ندارد. اما قسم سوم که در فلسفه هم گفته شده است عبارت است از فاعل بالتسخیر، فاعل بالتسخیر عبارت است از فاعلی که خود فاعل فعل را به اراده خودش انجام می دهد و انتخاب می کند و اختیار می کند و قدرت بر ترک و فعل دارد اما این قدرت و این توان وابسته به قدرت دیگری است. مرحوم شیخنا العلامه مثال می زند به آیه « مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِه » منتها آن مثال مناقشه داشت و ما آن مثال را نگفتیم چون آن علل تکوینیه است و «مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِه» به معنای فاعل بالتسخیر نیست و فاعل تکوینی است. اما فاعل بالتسخیر درست می شود همان امر بین الامرین. پس از اضافه این تحقیقات میدانی و مبدئی به آن سه دلیل عمده فلسفی و علمی و اصولی، بحث کامل شد از لحاظ استدلالی.

ص: ۶۲۳

۱- (۱) ۱. حول الطلب و الاراده ، صفحه ۲۱.

بحث جبر و اختیار از دیدگاه نصوص

اما بخش دوم بحث ما که مراجعه به نصوص باشد. عبارت است از نصوص کتاب و سنت:

دو دسته آیات

کتاب: آیات قرآن در این رابطه یعنی درباره مسئله جبر و اختیار مورد استفاده و استدلال قرار گرفته است. طبیعتا در این وادی استدلال آیات به دو دسته مورد استدلال واقع شده است: ۱. دسته اول عبارت است از آیاتی که طرفداران مسلك جبر و سلب اختیار از آن ایات استفاده می کنند. ۲. دسته دوم آیاتی که دلالت دارند بر اینکه افعال صادره از انسان عن اختیار است و جبری نیست.

دسته اول از جمله آیه ۳۰ سوره دهر

اما دسته اول آیات متعددی گفته شده است که چند آیه را به عنوان نمونه یادآور بشوم: اولین آیه که شاید بیشترین استناد هم به این آیه می شود، آیه «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّه» (۱) که آیه حصر است چیزی اراده نمی کنید (مشیت و اراده به یک معناست و فرق بین مشیت و اراده اعتباری است که به اعتبار فاعل اراده است و به اراده فعل مشیت است) مگر اینکه خدا اراده کند. این دیگر به وضوح می رساند که اراده انسان مقهور اراده الهی است و کاری که از آدم سر می زند به اراده است و اراده هم مسخر اراده الهی پس هر چه انجام بدهید خدا خواسته است. نفی و اثبات از بارزترین مصادیق حصر است و حصر می آورد. این آیه اول که مهمترین آیه بود.

۱- (۲) ۱. سوره دهر ، آیه ۳۰.

آیه دوم سوره یونس آیه ۴۹

اما آیه دوم: خـدای تعال می فرماید: «قُلْ لا أَمْلِکُ لِنَفْسی ضَرًّا وَ لا نَفْعاً إِلاَّ ما شاءَ اللَّه» (۱) این آیه هم دلالتش بر عـدم اختیار یک دلالت قابل توجهی است. بگو که من مالکیتی ندارم نه نفعی را و نه ضـرری و خودم مالک نیستم مگر اینکه خدا بخواهد و نفی مالکیت می کند از انسان و همه چیز دست خداست.

آیه سوم سوره کهف آیه ۲۳ و ۲۴

آیه سوم «وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیْ ءٍ إِنِّی فاعِلٌ ذلِکَ غَدا إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسیت» (۲)

آیه بعدی سوره انفال آیه ۱۷

آیه بعدی: خدای متعال می فرماید: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّه» (۳)

سوره آل عمران آیه ۲۰

و آیه دیگر «تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ» (۴)

آیه ۹۳ سوره نحل

و آیه بعدی «یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ وَ یَهْدی مَنْ یَشاء» که همه چیز با اراده خدا شد.

اولا آیه کریمه و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی را نگاه کوتاهی کنیم

اولاـ آیـه کریمـه «وَ مـا رَمَیْـتَ إِذْ رَمَیْـتَ وَ لکِـنَّ اللَّه» ، در جهـت نفی اراده نیست بلکه در جهت بیـان نصـرت الهی است. «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لکِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُم» که نصرت الهی بود «و ما رمیت اذ رمیت» که تا خاک نینداختی به طرف دشمنان که چشم هایش را خـاک بگیرد، «و لکن الله رمی» که نصـرت الهی بود و این در جهت نصـرت و کمـک الهی است. فعـل ارادی و اختیاری برای بشـر نفی قـدرت و احاطه اراده خـدا را نمی کنـد. خـدا احاطه و قـدرتش به طور کامل هست. بنابراین «و ما رمیت اذ رمیت» به اصطلاح اصول «قضیه فی واقعه» یک قضیه خاصی بوده در یک واقعه و مطلب کلی نیست و یک نصرت ویژه الهی بوده است. فعل اختیاری بودن، مانع از اعمال قدرت مطلق پروردگار و کمال مطلق که نیست.

۱- (۳) ۲. سوره یونس ، آیه ۴۹.

۲- (۴) ۳. سوره کهف ، آیه ۲۳ و ۲۴.

۳- (۵) ۴. سوره انفال ، آیه ۱۷.

۴- (۶) ۵. سوره آل عمران ، آیه ۲۰.

در مورد آیه ما تشاؤن الا ان یشاء الله دو نکته است

آیات دیگر هم«وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّه»، دو نکته:

۱. قدرت الهی

۱. اشاره به قدرت الهی است.

۲. اراده بشر مسخر اراده خداست

۲. اراده بشر متعلق و مسخر اراده خداست اما افعال متعلق اراده خدا نیست و افعال متعلق اراده خود آدم است. اراده خدا تعلق می گیرد به اراده بشر اما اراده بشر تعلق می گیرد به افعال صادره از او. افعال بشر از اراده ی خودش صادر می شود اما آن اراده یک اختیاری است که خدا به او داده است. تعلق اراده ی بشر به اراده خدا در حد اعطاء قدرت است. به تعبیر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه اراده خدا که تعلق دارد به اراده بشر یعنی اعطاء قدرت و قدرت برای بشر داده است که از او قطع نمی شود و قابل قطع نیست و ارتباطش همیشه هست اما اعطاء قدرت و اعطاء اراده است. این قدرت و اراده که قطع نمی شود از اراده خدا و هر فعلی که از او صادر بشود، این قدرت و اراده منشأ صدور آن فعل است که می شود فعل اختیاری. و همین طور آیات دیگر که آن آیه سوره کهف که «انی فاعل ذلک غدا» که آن «قضیه فی واقعه» بوده و با کفار در حال محاجه بوده. برای آنها نگویید که آنها فهم و معرفت کافی ندارد و مستند شود مستقیما به خدا که یاد خدا همیشه در هر کار زنده باشد و برای آنها هم در حقیقت اعلام بشود این حقیقت. اگر نسبت بدهید یک وقتی کفار یک برداشتی دیگر نکنند که نستجیر بالله چطوری حضرت عیسی را خدا می گفتند، در آن جهت است و ربطی به این اصلا ندارد. در کل هر کجا که مشیت مکلف به مشیت و اراده خدا مربوط می شود ارتباطش به این معناست که خداوند این قدرت را برای بشر داده که اراده است و بشر براساس این اراده افعال را انجام می دهد. اما دسته دوم از آیات که خیلی زیاد است که یکی از آن «إِنَّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ إِمَّا شاکِراً وَ إِمَّا کَفُورا»، ان شاء الله جلسه آینده.

ص: ۶۲۶

توضیح تکمیلی آیات استدلال شده قائلین به جبر و اختیار ۹۲/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

توضیح تکمیلی آیات استدلال شده قائلین به جبر و اختیار

توضیح تکمیلی درباره آیات مورد استدلال جبری و اختیاری. گفته شد که آیات به دو دسته هستند: دسته اول آیاتی هستند که طرفداران مسلک جبر به این آیات استناد می کنند.

جمع بین آیات

از این آیات به عنوان برجسته ترین موارد چند مورد را ذکر کردیم که عبارت بود از آیه شماره ۳۰ سوره دهر «وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّه» و آیه شماره ۴۹ سوره یونس «قُلْ لا أَمْلِکُ لِنَفْسی ضَرًّا وَ لا نَفْعاً إِلَّا ما شاءَ اللَّه» و همین طور آیه ۲۴ سوره کهف که گفته شد و شرح هم داده شد که اینها دلالتشان بر این است که مشیت انسان مسخر مشیت الهی است اما افعال براساس مشیت و اراده خود مکلف انجام می شود. آیه بعدی شماره ۹۳ سوره نمل که خدای متعال می فرماید: «إِنَّکَ لا تَهْدی مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ یَهْدی مَنْ یَشاء» که استدلال می شود از این آیه، مقهوریت و مجبوریت استفاده می شود یعنی بشر مقهور است حتی حضرت رسول اعظم صلی الله علیه و آله و سلم هدایت را به طور کامل انجام نمی دهد بلکه هدایت کامل دست خداست. شبهه جبر یا تایید بر جبر دارد مضافا بر اینکه این آیه یک سوالی هم دارد که پیامبر یعنی نستجیر بالله توان هدایت را نداشت و هادی مردم نبود و قرآن هدی للعالمین است و پیامبر هدی للعالمین است، این آیه چه می شود؟ از طرفی هم آیه دیگر می فرماید: «إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هاد» که تفسیرش درباره امام امیرالمؤمنین علیه السلام است و صفت هدایت درباره حضرت رسول بالاولویه است و پیامبر هادی است و شکی در آن نیست. از سوی دیگر یعنی از جانب مقابل آیه می گوید: «انک لا تهدی من احببت». جمع بین آیات تفسیر موضوعی است. سبک تفسیر موضوعی این است که آیه هایی که در یک موضوع مثلا در موضوع هدایت بحث می کند، کل کلمه و متصرفات و مشتقات هدایت را جمع کنید و کنار هم قرار دهید، می بینید مطلب به دست می آید. تفسیر موضوعی یکی از نکاتش این است که خودش مطلب را می دهد. آنکه شنیده اید «القرآن یفسر بعضه بعضا» یکی از جاهای که نشان می دهد در تفسیر موضوعی است. اینجا «لکل قوم هاد» هست و «انک لاـ تهدی من احببت» را آوردیم و بعد می بینیم که از یک سو پیامبر قطعا هادی است و از یک سو هم خدا در این آیه می فرماید: لا تهدی.

ص: ۶۲۷

دو مرحله هدایت

با جمع این دو جهت می رسیم به یک حقیقتی که اینجا استفاده می کنیم، آن حقیقتی که ما در بحث هدایت داریم و در فلسفه و منطق هم گفته شده و تحقیقات هم آن را نشان می دهد این است که هدایت دو مرحله دارد: ۱. ارائه طریق، ۲. ایصال الی المطلوب. بنابراین پیامبر که هدایت می کند ارائه طریق است و همان کافی است و خدای متعال که در این آیه می گوید،

ایصال الی المطلوب است و دست خداست. این آیه هم توضیحش معلوم شد و حد دلالت بر مدعا روشن شد. آیه بعدی که گفته بودیم و باز هم شرحش مناسب هست، آیه شماره ۲۰ سوره آل عمران «تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاء»، مشیت خداست که عزت به مشیت و اراده خداست و ذلت به مشیت و اراده خداست، پس متعلق مشیت خدا عزت و ذلت انسانی است. مشیت است که حاکم و قاهر است و این دلالت بر این می کند که اختیاری در کار نیست و مشیت قهار است. درباره این آیه با یک تصور بسیار کوتاهی می توانیم راه حل مسئله را به دست بیاوریم و ببینیم که این آیه اصلا دلالت بر جبر ندارد.

نکته: قدرت خدا با اختیار انسان سر جای خودش باقی است

دیروز گفتیم که خدا اراده را، در اختیار بشر داده اما قدرت مطلق خدا و قدرت نامتناهی خدا سر جای خودش هست و می تواند بعضی از جاها بدون اراده انسان، یک کاری را مستقیما انجام بدهد که «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون» منطبق به این توضیحی که دادم، هست. و اینجا هم آنچه آمده است این است که اولا این مشیت تعلق به افعال ندارد و تعلق به عزت و ذلت دارد. ما می خواهیم بگوییم افعال مختار و مقهوره نیست و اینجا اراده تعلق به عزت و ذلت دارد نه به افعال، این یک، ۲. چندین مواردی را خدا تعیین کرده است که این فقط کار ویژه ماست و از دست شما بیرون است، یکی از مواردی که تعیین شده و نص و آیه قرآن و تجربه هم هست عزت و ذلت است. عزت و ذلت دست خود آدم نیست. شما فاضل می شوید و محقق و مؤمن بالله ولی از جمع می بینیم بعضی ها به قلب مردم نفوذ دارند. عزت یعنی سلطه در قلوب یعنی یک طور غیر طبیعی خودش را نشان می دهد و موهبت خاص الهی است. خیلی ها قصد کرده اند و کسانی که قدرت دارند در دنیا، تلاش می کنند که به عزت برسانند، قدرت مندان دنیا به عزت برساند اما نمی رساند. اما یکی از نمونه هایش مراجع تقلید است که هرچه بعضی از افراد جاهل نسبت به بعضی ها تبلیغات سوء بکنند اما عزتش را دارد. مثلا از آقای بروجردی تا امام خمینی. آقای بروجردی الان لفظش هم عزیز است که این «تعز من تشاء» و عزت را خدا می دهد. بنابراین اولا این مشیت متعلق به عزت و ذلت است نه به افعال. ثانیا: این مواردی است که خداوند فقط کار مخصوص خودش اعلام می کند. این دسته از آیات که گفته می شد، استفاده شود از این آیات مسلک جبر، دیدیم که هیچ یکی از این آیات دلالت بر مسلک جبر ندارد.

ص: ۶۲۸

سوال و جواب: کسانی مثل صـدام که کل دنیای تسـنن عربی می پرستیدند و قدرتش در منطقه هم یک هیولا بود که این باید عزتش می ماند اما دیدیم که آنکه ایمان به خدا ندارد و شما و خودتان و مردم پشت سرتان هرچه صدام را ببرد بالا، «تذل من تشاء» کسـی که خـدا بخواهـد ذلیل کنـد، اینگونه است. هرچنـد مربوط به افعال می شود و خلاف عـدالت که خـدا انجام نمی دهد. اما ظاهر امر این بود که قدرت و محبوبیت وجود داشـته و به اصطلاح غرور و توانمندی ظاهری نظامی هم در حد بالا که خودش را در دنیای بشر از خود بالاتر کسی را قبول نداشت و اطمینان هم داشت. کل کشورهای عربی هم سنی ها هم اینگونه بودنـد غیر از بعض کشورهای اسـلامی و شـیعیان. اما دیدیـد که خـدا ذلیل کند چه می شود و ذلت بالاتر از آن می شود، «تعز من تشاء و تذل من تشاء بیدک الخیر».

سوال و جواب: کار خـدا بـدون یک منشأ که نیست و خـدا خلاف عـدالت که نمی کنـد. خـدا که نگفته است که بـدون دلیل ذلیل می کنـد. یک تحقیق میـدانی بکنیـد که تمام دنیا می گفتنـد عزیز، پس این را کی توانست ذلیل کند و امکان نداشت، با یـک معجزه ای ذلیل ترین افراد شـد. آنکه پشـتوانه روس و آمریکا داشت و آنکه پشـتوانه اروپا داشت و کل کشورهای عربی سر خم می کردند و گفتند در یک شب، بچه های که تولد شده بود، همه به اسم صدام گذاشته شد. این همه شهرت معادلات چه می گفت؟ آن چیزی که خلاف معادلات باشـد دست خـداست. یک مرتبه دست یـد قـدرت الهی ید الله فوق ایدیهم ذلیل ترین فرد از دنیـا شـد. «تعز من تشـاء و تـذل من تشاء» دست خـداست و کسـی عزت و ذلت برای خودش نمی توانـد به دست بیاورد اما مقدماتش می شود.

دسته دوم آیات دال بر اختیار

اما دسته دوم آیاتی دال بر اختیار: این دسته از آیات خیلی زیاد است و فقط به عنوان نمونه و به موارد برجسته این آیات توجهی باید بکنیم و الا در قرآن کریم، آیاتی که نسبت به عمل صالح و «عملوا» و «یعملون» و «عَمِلَ» اشاره کرده است، اعداد زیادی دارد. در قرآن کریم نوزده بار «عَمِلَ» آمده «من آمن بالله و عمل صالحا». در همین ماده صیغه «عَمِلوا» هفتاد و سه مورد آمده که یک موردش آیه «وَ بَشِّرِ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحات» (۱) است و کلمه «تعملون» در آیه قرآن هشتاد و سه مورد آمده که یک آیه اش سوره بقره آیه ۷۴ و همین طور یعملون بیست مورد آمده و عمده ترین موردش آیه شماره ۲۴ سوره واقعه که صاحبنظران اصول مورد استفاده قرار می دهند «جَزاءً بِما کانُوا یَعْمَلُون»که عمل برای خود بشر است و پاداش و کیفر و جزاء متعلق است به آنچیزی که آنها خودشان کار می کنند که این دیگر مستقیما عمل بشر و کار بشر است و هیچ ربطی به کار خدا ندارد. و همین طور «اعمالکم» که ده مورد آمده یک موردش سوره بقره آیه ۱۳۹. درباره حسنه که اصلی ترین موردی که می خواهیم استدلال کنیم، سه مورد است: ۱. آیه ۲۴ سوره واقعه، ۲. آیه «فَالْیَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْئاً وَ لا تُجْزَوْنَ إِلاَّ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُون» (۲) . روز قیامت ظلم نمی شود و مجازاتی نیست مگر به آنچه که خودشان عملی انجام بدهند. مورد دیگر: خدای متعال می فرماید: «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ خَیْرٌ مِنْها وَ هُمْ مِنْ فَزَعٍ یَوْمَئِذٍ آمِنُون وَ مَنْ جاءَ بِالسَّیِّئَهِ فَکُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِی النّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاَّ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُون» (۳) کسی که اعمالش سیئه باشد با صورت می افتد در آتش جهنم، آیا جزا داده می شوید، مگر به آنچه که عمل می کنید خوب یا بد، که از این بالاتر دیگر نمی شود که تمام اختیار از این آیه عقاب و جزاء و پاداش و جری تکلیف همه اش به شکل اختیار از این آیه استفاده می شود. آخرین آیه هم آیه شماره ۳ سوره دهر که می فرماید: «إِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ إِمّا شاکِراً وَ إِمّا کَفُورا» کار ما هدایت سبیل است و منظور از هدایت، هدایت باطنی توسط عقل و فطرت و توسط هدایت ظاهری پیامبر و ائمه. این آیه مثل اینکه بگوید ما این توان را دادیم و اختیار دست شماست که اگر اینگونه ترجمه بشود مشکلی نیست که اختیار دادیم و راه را نشان دادیم و اختیار دست شماست. بنابراین از آیات قرآن مسئله اختیار به وضوح استفاده می شود.

۱- (۱) ۱. سوره بقره ، آیه ۲۵.

۲- (۲) ۲. سوره یاسین ، آیه ۵۴.

۳- (۳) ۳. سوره نمل ، آیات ۸۹ و ۹۰.

آیات ذکر شد اما روایت هم دو قسم است

اما روایات: روایاتی که مورد استناد در جهت اثبات جبر یا جهت اثبات اختیار قرار می گیرد، به طور کلی دو دسته است: از دسته اول یک روایت را بخوانم که حدیث قدسی است و اخبار قدسی ما سندش را درست می دانیم و درست هم هست.

حدیث قدسی که محقق نائینی ذکر می کند

محقق نائینی (۱) این حدیث قدسی را نقل می کند می فرماید: حدیث قدسی آمده است که «یا ابْنَ آدَمَ بِمَشِیَّتِی کُنْتَ أَنْتَ الَّذِی تَشَاء فانت أَوْلَی بِحَسَنَاتِکَ مِنْکَ وَ أَنْتَ أَوْلَی بِسَیِّئَاتِکَ مِنِّی» ای آدمی زاد، به اراده من تو می توانی اراده کنی و تو به اختیار و انتخاب سیئات و سلبیات اولی هستی یعنی تو مبادرت می کنی و اما به حسنات تو من از تو بیشتر کمک می کنم.

استدلال به حدیث قدسی برای مقهوریت مشیت بشر و حل اشکال

محقق نائینی می فرماید: از این حدیث استفاده می شود که مشیت انسان مقهور مشیت الهی است که می فرماید «بمشیتی کنت انت الذی تشاء». جواب این کلام این است که مشیت مکلف مقهور مشیت خداست در این حدیث نه افعال بشر. خداوند اعطاء اختیار کرده و آن اعطاء اختیار یک لحظه هم قطع نمی شود و آن قدرت همیشه وابسته به آن عنایت ازلیه است و او اعطاء کرده است که این قدرت را که تو می توانی اراده کنی که این دیگر جبر نیست. این حدیث دلالتش کامل نیست بلکه این حدیث می شود ترجمه آن آیه که می فرماید: «ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَهٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَهٍ فَمِنْ نَفْسِکَ» یعنی از سوی خدا به طرف احسان که بروید، کمک می شوید و حسنه از سوی خدا داده می شود اما از طرف سیئات که رفتید دیگر آنجا کمک الهی نیست.

۱- (۴) ۴. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۹۳.

دسته دوم اخبار دال بر اینکه انسان دارای اختیار است

اما دسته دوم: روایاتی است که دلالت دارند بر اینکه انسان دارای اختیار است که به وسیله اختیار خوب به مقام عالی می رسد و به وسیله اختیار منفی و نادرست به سوی دنائت و پستی و ضلالت می رود. این دسته از روایات در حقیقت روایاتی است که باطن انسان را معرفی می کند.

روایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام

اگر یک پژوهشگری با تحقیق علمی دانشگاهی، تحقیق درباره روانشناسی و وضعیت آناتومی بدن انسان و روح و نفس و خواسته های مقابل و جذبه های مثبت و منفی این را خوب مطالعه کند و این روایت را از امیرالمؤمنین عنوان قرار بدهد، یک مقاله علمی پژوهشی بسیار عالی است. روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام که این وضعیت باطنی و روحی و نفسی و جسمی برای انسان را بیان می کند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام کتاب غرر الحکم که از حکمت های نهج البلاغه گرفته شده است. (غرر الحکم از نهج البلاغه گرفته شده است و تنظیم و تنسیق شده است و مصدر اصلی نهج البلاغه است و سند در نهایت استحکام) می فرماید: الْعَقْلُ صَاحِبُ جَيْشِ الرَّحْمَنِ وَ الْهَوَى قَائِدُ جَيْشِ الشَّيْطَانِ وَ النَّفْسُ مُتَجَاذِبَةٌ بَيْنَهُمَا فَأَيُّهُمَا غَلَبَ كَانَتْ فِي حَيِّزِهِ». (1) به این مضمون در باطن انسان دو نیروی متقابل است که یکی نماینده رحمانی است و یکی نماینده شیطانی است. نفس و روح آدم در کشاکش این دو نیرو است. اگر هر کدام آنها غالب بشود در حوزه خودش قرار می دهد.

ص: ۶۳۲

۱- (۵) ۱ غرر الحکم ، جلد ۲ ، صفحه ۵۱۹.

روایت دیگر بحار جلد ۶ صفحه ۲۹۹

روایت دوم: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بِلَا شَهْوَةٍ وَ رَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلَا عَقْلٍ وَ رَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلْتَيْهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ» (۱) . چقدر شرح کافی برای ساختار بدن و جسم و جان انسان است. انسان است که در کشاکش این دو نیرو آن قدرت دارد و اراده دارد و هدایت دارد و حق انتخاب هم دارد.

نتیجه ادله رد بر شبهه جبریه ۹۲/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

نتیجه ادله رد بر شبهه جبریه

پس از که استدلال کامل شد، در نتیجه دلیل عقلی، علمی، اصول و آیات و روایات این نتیجه به دست آمد که شبهه جبر به هیچ وجه اساسی ندارد و این شبهه از اساس باطل است و مخالف عدالت خداست. اگر بنا بشود که این شبهه وارد گردد، تکلیف و عقاب وجهی ندارد. و پس از رد و ابطال شبهه جبریه نتیجه این می شود که تکلیف درست و عقاب و کیفر و پاداش هم صحیح بلا اشکال.

آیه ۲۸۶ سوره بقره

چنانچه آیه قرآن می فرماید: «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَت» (۲) که این آیه هر دو مرحله بیان می کند که هم تکلیف براساس وسع و قدرت و اختیار است که براساس وسع یعنی قدرت و قدرت یعنی اختیار، تکلیف شده است. و عقاب هم مربوط می شود به عمل خود فرد که «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت». آنچه خودشان از حسنات کسب کرده اند به سودشان است و آنچه از سیئات کسب کرده اند به ضرر خودشان هست.

۱- (۶) ۲. بحار الانوار ، جلد ۶۰ ، صفحه ۲۹۹.

۲- (۱) ۱. سوره بقره ، آیه ۲۸۶.

آیه ۲۳ سوره انبیاء

آیه دیگر خدای متعال می فرماید: «لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُون» (۱) ، از خدا سوال نمی شود که چه کاری انجام داده و مکلفین مورد سوال قرار می گیرد که چه کارهایی انجام داده اند. دقیقا تصحیح عقاب و صدور فعل از سوی بشر و نسبت فعل به مکلف داده شده است «و هم یسئلون» یعنی از افعال آنها سوال می شود.

شبهه اینکه چرا خدا به یک عده نعمت زیاد و به یک عده نعمت کم می دهد

نکته ای درباره شبهه دیگر که به ذهن می آید که گفته می شود خداوند چرا به بعضی ها زیاد داده و چرا به بعضی ها کم داده است؟ جوابش این آیه است «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون». برای اینکه کسی از خدا طلب ندارد و فیض است. شما اگر یک جایی نشسته باشید و یک فرد سخی و جوانمرد و اهل جودی بیاید و به مردم هدیه بدهد و به عده ای ندهد، هیچ کسی از او طلب ندارد. به کسی زیادتر داد و به کسی کمتر داد، از او طلب دارید که سوال کنید که چرا به من کم دادی؟ «لا یسئل عما یفعل». فیض معنایش این است که طلب نیست و بخشش از سر بزرگواری است و کسی طلب و حقی ندارد. بعد از که نتیجه گرفتیم که شببهه جبر که کاملا حل شد و آیه را هم در آخر تلاوت کردیم که هم تکلیف و هم عقاب، تصحیح آن را اعلام کرد، از شبهه جبر فارغ شدیم.

ص: ۶۳۴

۱- (۲) ۲. سوره انبیاء ، آیه ۲۳.

سوال و جواب: اگر فرض کنید که از کسی طلب داشتید و مسئول بود پیش شما مثلا یک کسی حق مستمندان را از بیت المال می هد و برای بعضی ها که مستمند هستند خانه می گیرد و برای بعضی های دیگر خانه نمی گیرد، می گوید: چرا برای همه بود که برای او دادی و برای ما ندادی، این حق شما و طلب داشتید. اما یک کسی شما را نمی شناسید و شما هم او را نمی شناسید یک آدم سخی و با سخاوتی و اهل جود است و پول هم دارد، می آید پول را توزیع می کند و بعضی ها کم اتفاق می افتد که بدهد و برای بعضی ها بیشتر می دهد، سوال شود که آقا چرا برای او بیشتر دادی و برای من کم دادی؟ از لحاظ حقوقی و عدالت آیا طلب داشتید یا ارث مشترکی داشتید یا بدهی داشتید بلکه از موضع لطف خودم یک پولی دادم و کسی از من طلب نداشته تا اشکال کند. فیض خدا طلب مردم نیست. فیض یک بخشش از سر بزرگواری است و کسی طلب ندارد. از بزرگواری اگر کسی بیاید به مردم کمک کند که به یکی کم و به یکی زیاد، ممکن است بعضی ها بگویند و عامیانه است که شانس اوست. شبهه جبر کامل شد که حسن ختام ما در شبهه جبر « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَت » بود که هم تصحیح تکلیف هست و هم تصحیح عقاب.

بررسی مسلک مفوضه

الان در بحث خارج اصول به مناسبت مسلک جبریه، مسلک مفوّضه هم مطرح می شود. در اصول پس از بحث جبریه مسلک مفوضه را متعرض شده اند مخصوصا سیدنا الاستاد (1) قدس الله نفسه الزکیه اما در تهذیب امام تعرضی از این بحث به عمل نیامده است.

ص: ۶۳۵

۱- (۳) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۷۲ و ۲۷۳.

دو نکته : معنی تفویض و ادله آن

پس از که مراجعه شد، مسلک تفویض را اول معنا و بعد ادله اش را بگوییم. این مسلک مثل مسلک جبریه ادعای توحید و خداشناسی و معرفت خدا را دارد و از مسلک های فلسفی اسلامی است. می گویند: تفویض فیض بی نهایت خداست برای بندگان خودش و آن فیض رسیده است به بندگان و این بندگان از این فیض استفاده می کنند. اختیار فیض است و خدا داده بنابراین دیگر خداوند بعد از افاضه که قطع فیض نمی کند. در فلسفه خوانده اید که قطع فیض و اخذ فیض از سوی فیاض مطلق محال است. کسی که فیاض مطلق است اگر قطع فیض کند به کسی فیض ندهد یا فیضی را که داد، قطع کند، قطع فیض از سوی فیاض مطلق محال است از لحاظ شأن فیاض مطلق که مطلق است و مطابق با او شأنی که دارد. فیض شعبه ای از کرم است که گویند (کریم داده ای خود را نمی ستاند باز). خدا فیض را داده و از این فیض استفاده می کنیم و آزاد و تمام اختیار هم دست خود ماست و وجدان هم شاهد است که می توانیم این کار را انجام بدهیم و این کار را انجام ندهیم و خداوند همیشه ما را کنترل نمی کند. پس دو نکته شد: معنای تفویض و در ضمن معنای تفویض اشاره به دلیل هم شد که وجدان دلیل اول است. دلیل دوم هم دلیل فلسفی: اعطاء حدوثا نیاز به علت دارد نه بقاء. خداوند یک میوه را خلق و احداث می کند و حدوث یک میوه بدون علت نمی شود اما بقایش دیگر آن علت نیست. بقاء نیازی به علت ندارد. حوادث و عوارض اگر آسیبی وارد نکند، آن معلول هست و اگر عوارض آسیب وارد کرد، معلول از بین می رود. معلول فقط حدوثا نیاز دارد و تجربه هم شاهد آن است. تمام استدلالی که امکان دارد درباره تفویض و مفوضه در این حد است که برای شما گفتم.

مفوضه موحدند ولی عملا موافق لائیک و ملحدان هستند

و این مسلک مسلک فلسفی و موحدان هستند یعنی خودشان قائل به وحدانیت و مبدأ و معاد هستند ولیکن عملا تطبیق هم می کنـد به مسـلک لائیک ها و علم جدا از دین و ملحدین. این حرفی است که ملحدین و پیروان علم بدون دین و به اصـطلاح از لحاظ مکتب ها و اصـطلاحات جدید، لائیک ها این را می گویند که اختیار دست خود بشـر است و به کسـی ربط ندارد. تمام پایه و ریشه این مسلک هم برای ما معلوم شد.

رد سید الاستاد مسلک مفوضه و قدریه را

سیـدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: این مسـلک اسوء حـال از مسـلک جبری است. در ابتـدای ورود می فرمایـد: مسلک مفوضه مورد تقبیح و مذمت قرار دارد از دید روایات. مراجعه کنید کتاب بحار جلد ۵ صفحه ۹ و کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی جلد ۱ صفحه ۲۲۶ که گفته شده است مسـلک قدری مجوس این امت هستند. در اصطلاح روایات مفوضه قدریه است، قـدریه به آن اعتبـار می گوینـد که قـدرت دست خود مـاست. برای نکوهش اینها همین قـدر کافی است که گفته شـده است مجـوس و بعـد اضـافه می کننـد که مجوس هم از اسـاس مشـرک است. برای اینکه مجوس قائـل به تعـدد خـالق و تعـدد آفریـدگار که می گوینـد پروردگار خوبی ها یزدان است و پروردگار بـدی ها اهریمن است و در ترجمه عربی خالق الخیر هو الله و خالق الشر هو الشیطان.

سوال و جواب: ایشان می فرماید: مفوضه بدتر از جبریه است. جبریه عدالت خدا را منکر هستند و مفوضه سلطنت خدا را منکر می شوند و می گویند سلب قدرت شده از خدا نستجیر بالله. باز هم اضافه می کنند بر اشکال که اگر بنا این بشود، تعدد خالق به عـدد خلایق می شود. هر فردی از افراد خلائق باید خالق باشـند و این لازم بدیهی البطلان را دارد. و بعد می فرمایند: امکان علیت هم کـار نـاممکنی است که نیـاز معلول به علت یـک امر قطعی است حـدوثا و بقـاء. در نتیجه مسـلک تفویض بطلانش روشن و بی اشکال است.

اما تحقیق

اما تحقیق این است که مسلک تفویض از آنجا که در بحث ها از جبریه آرام تر برخورد می کنند و به بطلان آن هم روایات و آیات اشاره دارد، خیلی مهم تلقی نمی شود و بسیار ساده و سبک و بی پایه و اساس. در این قسمت بحثی نیست که مسلک مفوضه مسلکی است بی اساس و پایه درستی ندارد. اما در جمع فرمایشاتی که نقل کردم، فقط یک دلیل، دلیل دقیق و تحقیقی از جمع این فرمایشات به دست آمد که عبارت است از قانون علیت.

شرک مجوس ربطی به بطلان فلسفی مفوضه ندارد

اما اولا نسبت دادن مفوضه به مجوس ثابت نیست و یک مسلک فلسفی است و در برابر جبریه است. تمام مفوضه مجوسی و زرتشتی باشد در تاریخ به اثبات نرسیده است. و ثانیا مجوس را که تعدد خالق قائل هستند، تعدد خالق به این استدلال مفوضه ربط ندارد. مفوضه مسلک استدلالی جدا دارد که تفویض شده است و فیض است و ربط به او ندارد و اینکه این مسلک اساسش باطل است که مطلب جدایی است. در بحث استدلالی ما شرک مجوس ربط به بطلان مسلک فلسفی مفوضه ندارد. مضافا بر آن تحقیق این است که مسلک ها گاهی رمی می شود از طرف مخالف. این اهریمن و یزدان حقیقت اش این نیست و حقیقت اش تقریبا چیزی می شود که ما می گوییم. شر از شیطان نفس بر می خیزد و خیر از سوی خداست که دیروز روایت هم خواندیم که نماینده رحمانی به سوی خیر می کشد و نماینده شیطانی که همان اهریمن است به طرف شر. و می فرماید «ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَهٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَهٍ فَمِنْ نَفْسِک». این را با آیات و روایات تطبیق می کند که دو خطی است نه به عنوان خالق اصلی اما نسبت فعل به اینها داده می شود که نسبت شر به شیطان داده می شود اعوذ بالله من شر الشیطان الرجیم و نسبت خیر به خدا داده می شود. حتی الان مسلک هایی که در هندوستان هست که می شنوید که هندوها بت پرست و گاو پرست هستند اما تحقیقاتی که به عمل آوردیم، هندو گاو را خدا نمی داند بلکه مظهر می داند و یک اعتقاد به خدا دارد. بنابراین درباره زرتشت که مسلکی است قطعا باطل است که هیچ شکی در آن نیست اما در اصل این که این مسلک یک دین بوده یا نبوده، محل اختلاف است و ظاهرا اخیرا بعضی از محققین گفته اند که پیامبری و نبوتی بوده است و من در این قسمت اظهار نظر نمی کنم منتها یک مسلک معروف بوده مثل ادیان معروف که در دنیا هست. یک دین معروفی بود که در قرآن اسمی در آن برده است که این یکی از ادله است که اگر یک دینی از سوی خدا نبود، اسم از آن برده نمی شود. یک دینی که مدت آن تمام شده است. پس مجوس حسابش جداست و اگر قائل به شرک و تعدد باشد، ربطی به مسلک مفوضه ندارد. روایت هم بگوید اینها قدریه مجوس است، نسبت داده شده است به مجوس، آن زمان ممکن است بعضی هایشان زرتشتی بوده و بعضی هایشان ممکن است مسیحی بوده و بعد از اسلام که مسلمان بودند.

سوال و جواب: موحد بودن یعنی اعتقاد به خدا و اعتقاد به خدا که داشت موحد است اما مسلمان نمی گوییم مثل مسیحی که اعتقاد به خدا دارد. اینها اولا که شرح دادم این دو نسبت شرک نمی تواند باشد و ثانیا نسبت مفوضه به مجوس صد در صد ثابت نیست. روایات هم مضافا بر ضعف سند، در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آن روایاتی که با سند هست، انها معتبر است و آن روایاتی که با سند نیست، اعتبارش ثابت نیست، پس اولا از نظر سند روایات قابل تایید نیست. و ثانیا مساوی نگفته است و ممکن است هم قسمتی مجوس بوده و قسمتی مسیحی. و بعد اشکالات بعدی عجیب است که می فرماید: اگر قائل بشود بر اینکه مجوس می شود مفوضه و بعد مفوضه اگر قائل به تفویض باشد، مستلزم تعدد خالق به عدد خلائق، این حرف خیلی عجیب است و از پایه علمی برخوردار نیست. آنها می گویند فاعل مختارند و قدرت بر فعل دارند و نمی گویند که ما خالق هستیم. انجام عمل چیزی است و خلقت چیز دیگری است. آدم دست خودش را حرکت می دهد و قلم را برمی دارد فعل است نه خلق. خلقت آفرینش از عدم است و این را تطبیق بکنند به عدد خلائق که خالق از وضعیت تحقیق و علم بدور است. بنابراین این اشکال که اصلا وارد نیست.

اشکال اصلی مسلک مفوضه این است که منتهی به انکار علیت می شود

اما اشکال اصلی همان اشکالی است که می گوییم که مسلک مفوضه منتهی می شود به انکار علیت. مسئله علیت در فلسفه و در علم و در تجربه به عنوان یک ضرورت است. مسئله علیت برهانی است از براهین ضروری که برهان باید ضروری باشد. هم ضرورت آن مسلم است و هم ارتباطش از ضروریات است به این صورت که معلول نیاز به علت دارد حدوثا و بقاء. ما در فلسفه یک علت بحث می کنیم و اما چهار علت از جهت دیگری است. در فلسفه باب علیت فقط علت تامه موجده است. معلول در اصطلاح فلسفی یک وجود نازل از علت است و جدا نمی شود. اگر جدا بشود، علت دیگر آن وجود نازل تابع آن وجود عالی است و اصلا از اساس منتفی است، شرح مسئله جلسه آینده.

ص: ۶۳۹

تحقیق تکمیلی درباره ادله رد بر مسلک مفوضه ۹۲/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق تکمیلی درباره ادله رد بر مسلک مفوضه

گفته شد که مسلک تفویض اساسی ندارد و ادله ای که دلالت دارند بر بطلان این مسلک از این قرار است:

مسلک مفوضه با قانون علیت تطبیق نمی کند

۱. قانون علیت، در بحث عقلی و فلسفی یکی از قانون های قطعی و ضروری که در نهایت استحکام قرار دارد و هیچ گاه قابل تخصیص نیست و عملاً تزلزل پذیر نخواهد بود، قانون علیت است. معنای علیت این است که بین دو شئ موجد و موجود ارتباط ایجادی برقرار می شود و معلول در ذات خودش هیچ توانی برای موجود شدن ندارد و ایجاد مستقیما به توسط علت موجده است. معلول به حسب ذات یک ماهیتی است دارای امکان ذاتی. فقر هیچ گاه غناء و استقلال در حیطه وجود معلول راه ندارد و معلول همان امکان ذاتی و فقر ذاتی اش تا ابد همراهش هست و اگر وجود پیدا کند، وجودش به توسط علت موجده است در حدوث و در بقاء. رمز نیازمندی معلول به علت حدوثاً و بقاءً این است که معلول ماهیت امکانی است و دارای فقر ذاتی است و امکان غناء در آن وجود ندارد. غناء یعنی قطع از علت و استقلال در وجود و در ماهیت امکانی استقلال و عدم وابستگی خلف است حدوثاً و بقاءً. بنابراین تفویض که گفته می شود خدای متعال به بشر وجود داد و اوصافی بخشید حدوثاً اما در عالم بقاء کاری ندارد و این بشر هست و با استقلال کامل، همین استقلال کامل بدون هیچ ارتباط با اراده خدا می شود انتفاء معلول از علت و محال.

ص: ۶۴۰

۲. تجربه دینی

۲. تجربه دینی، یکی از رشته های جدید کلام در دنیای امروز، تحت عنوان تجربه دینی به ثبت رسیده است. محققین ما در این رابطه کم و بیش اختلاف نظر دارند اما تحقیق این است که تجربه دینی یک واقعیتی است. این تجربه دینی که امروز ثابت کرده است و کلام جدید دنیا که از اروپا آمده است، ما این را قبلا در تعبیراتمان داریم که «یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ» که امروز کشف قطعی شده است. دیده می شود که معادلات و اراده ها و تلاش ها به بن بست می رسد، یک مرتبه بر خلاف معادلات مشکل حل می شود یعنی دین تجربه می شود که اصطلاح تجربه حس است یعنی دین حس می شود که از فعالیت ها و تعاملات و قراردادها بیرون هست و یک قدرت دیگری است. این را آنقدر با تحقیقات کامل (یکی از نکات دانشمندان علوم این است که آنها تجربه را زیاد پی گیری می کنند و فحص و پژوهش شان خوب است) به این نتیجه رسیده اند که از بدو خلقت تا الان به یک خط مسلسل و مستمر به نام تجربه دینی است. اراده جواب نمی دهد و فعالیت ها جواب نمی دهد اما یک عملیاتی انجام می شود در طول تاریخ که ما می گوییم «ید الله فوق ایدیهم». بنابراین این تجربه دینی به وضوح نشان می دهد که بشر از اختیار مستقل بدون حاکمیت و سلطنت الهی نیست و تحت سیطره و سلطنت است.

۳. اعتقادات دینی این است که خداوند محیط به همه موجودات است

ص: ۶۴۱

۳. اعتقاد دینی، جبر و تفویض معتقد به خدا هستند. عدلیه و جبریه و مفوضه و سایر مسلک های از این قبیل قائل به وحدانیت خدا و صفات ذاتی هستیم، پس از اعتقاد به صفات ذاتی خدا که نمونه بارزش علم و قدرت است، صفات ذاتی خدا محیط بر همه موجودات است و محیط بر انسان است. خدا در قرآن می فرماید: «وَ کانَ اللَّهُ بِکُلِّ شَیْ ءٍ مُحیطا» (۱) . درباره احاطه کامل خدا شک نداریم و این اعتقاد دینی ماست. پس از که گفتیم احاطه کامل است، استقلال معنا ندارد که در شکل تفویض یک استقلال کاملی وجود داشته باشد، اگر قائل به تفویض بشویم، بیرون رفتن از احاطه است و دیگر انسانیتی نیست و می شود شیاطین «فَاخْرُجْ مِنْها فَإِنَّکَ رَجیم وَ إِنَّ عَلَیْکَ اللَّعْنَهَ إِلی یَوْمِ الدِّین». تا در محیط خلقت و عنایت خدا هست، در احاطه است و انفکاک و جدایی از اراده خدا وجود ندارد.

۴. آیاتی از قرآن

۴. آیات قرآنی که اشاره شد: «قُلْ لا أَمْلِکُ لِنَفْسی ضَرًّا وَ لا نَفْعاً» (۲) این آیه به صراحت عدم ملکیت را بیان می کند که علی الاقل و قدر متیقن از مدلول این آیه این مطلب است که اختیار و تفویض کامل در دست بشر نیست. و آیه دیگر «وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّه» (۳) که صریحا مسلک تفویض را ابطال می کند. پس از این ادله و توضیحی که داده شد، مسلک تفویض از اساس باطل است.

ص: ۶۴۲

۱- (۱) ۱. سوره نساء ، آیه ۱۲۶.

۲- (۲) ۲. سوره یونس ، آیه ۴۹.

۳- (۳) ۳. سوره دهر ، آیه ۳۰.

سوال و جواب: تجربه دینی به معنای احکام نیست بلکه تجربه دینی کلامی است. کشف می کند که انسان ها و تعاملاتی که دارند و اراده هایی که دارند و فعالیت هایی که دارند، این فعالیت ها کلا طبق میلشان به پیش نمی رود و یک فعالیت دیگر ما فوق هست که او مسیطر و حاکم است. تجربه دینی کلامی است و اعتقاد دینی است که ورای این توانمندی و فعالیت های انسان «وَ فَوْقَ كُلِّ ذی عِلْمٍ عَلیم». تمام آنچه که وجود دارد و می شود و نمی شود، مولود افعال انسان نیست و یک نیروی ما فوق وجود دارد که این جبر نمی آورد و این می خواهد بگوید که استقلال کامل برای انسان نیست و این نفی تفویض می کند. اما اراده حتم و اراده جزم که در بحث اراده تشریعی و اراده تکوینی خواندیم، آن مطلبی است که آنجا گفته شد و اراده حتم مربوط می شود به اراده تکوینیه و اراده جزم مربوط می شود به اراده تشریعیه. نکته اصلی این بود که گفتیم با اختیار و با عدم جبر، سلب قدرت از خدا نمی شود و اعمال قدرت خودش را نشان می دهد که در اراده تکوینیه نشان می دهد.

اما مسلک عدلیه

اما مسلک عدلیه: درباره مسلک عدلیه گفته می شود که نه افراط است یعنی تفویض و نه تفریط است یعنی جبر بلکه اعتدال. یکی از اصول مذهب ما عدل است، مذهب براساس اعتدال است و حرکت براساس اعتدال است. این مسلک اعتدال را که ترجمه می کنیم و از روایات استفاده می کنیم که نه جبر است و نه تفویض، می شود امر بین الامرین. این امر بین الامرین بعضی از اساتذه ما قدس الله اسرارهم استادنا العلامه شیخ صدرا تفسیر می فرمودند به فاعل بالتسخیر

فواعل هشت قسم است

در فلسفه صدرالمتألهین (1) می فرماید: فواعل هشت تاست: ۱. فاعل بالطبع، (نه طبیعی که فرق می کند طبعی و طبیعی)، ۲. فاعل قسری، ۳. فاعل بالجبر، ۴. فاعل بالتفویض، ۵. فاعل بالتسخیر، ۶. فاعل بالقصد، ۷. فاعل بالعنایه، ۸. فاعل بالرضا.

امر بین الامرین تطبیق می کند با فاعل بالتسخیر

می فرمود که با تطبیق دقیق فاعلیت انسان از قبیل فاعل بالتسخیر است. فاعل بالتسخیر این است که دو تا نیرو وجود دارد: نیروی عمل کننده و نیروی مدیریت کننده. انسان موجودی اینچنین است که خودش عمل می کند و فعالیت دارد و اراده دارد ولی یک اراده از بالا- هم کنترل و مدیریت می کند که این را می گویند فاعل بالتسخیر. فاعل بالتسخیر در فلسفه نه فاعل بالجبر است و نه بالتفویض است و در اصطلاح روایی می شود امر بین الامرین و در اصطلاح اصول می شود فاعل بالاختیار. اما توضیح مختصری درباره معنای فاعل بالاختیار یا امر بین الامرین: اولا تمامی ادله ای که در جهت رد جبر و تفویض گفتیم، از یک سو جبر را باطل می کند و از سوی دیگر اعتدال را ثابت می کرد و از یک سو تفویض را باطل می کرد و از سوی دیگر اعتدال را ثابت می کند. از علم و فلسفه و تجربه و تحقیق میدانی و آیات قرآن و نصوص تماما جبر را باطل می کرد و اعتدال را ثابت می کرد. اما واقعیت ها بر این است که تمامی موجودات به سه گونه تقسیم شده اند: بالاختیار و بدون اختیار. بدون اختیار هم دو قسم است: یا جبر است یا تفویض.

۱- (۴) ۴. اسفار ، جلد ۲ ، صفحه ۲۲۵.

شرح مسلک عدلیه

شرح مسئله را سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسلک جبر این است که مکلف و انسان در فعل خودش هیچ اختیاری ندارد مثل حرکت نبض انسان است که اصلا کنترل و هدایت و سیطره و تسلطی ندارد، جبر هست و همه اراده ازلیه است فقط. اما مفوضه می گوید مکلف در افعال خودش استقلال کامل دارد و هیچ دخلی از بیرون در کار نیست و خود بشر است که امورش را در اختیار دارد. اما امر بین الامرین عبارت از این است که انسان با اراده و اختیار و انتخاب کارهایش را انجام می دهد و اما اصل اختیار و اصل اراده مربوط است به افاضه فیض الهی. خداوند قدرت و اراده و توان را برای انسان افاضه کرده و این افاضه مستمر است و فیض قطع نمی شود مثل جریان آبی است که قطع بشود، نهال و گل می خشکد و از بین می رود. افاضه مستقیم و مستمر است. نکته دیگر برای بشر اراده افاضه شده است. بشر از این شئ ای که برایش افاضه شده است، استفاده می کند و افعال را با انتخاب و با اختیار و با تصور و تصدیق انجام می دهد. افاضه اراده از سوی خدا و داشتن اراده به عنوان یک فیض الهی در اختیار بشر می شود امر بین الامرین. اختیار است چون فیضی خدا به او داده به نام اراده و وابسته است چون افاضه مستمر است. گفتیم اراده خدا به اراده بشر تعلق می گیرد نه به افعال بشر و افعال بشر از اراده او صادر می شود و اما اراده بشر وابسته به اراده خداست.

۱- (۵) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۷۵.

استناد به روایتی در جهت اثبات امر بین الامرین

و مستند اصلی ما در این رابطه یک روایتی از امام باقر علیه السلام خطاب به حسن بصری می فرماید: «إِیَّاکَ أَنْ تَقُولَ بِالتَّفْوِیضِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ یُفَوِّضِ الْأَمْرَ إِلَی خَلْقِهِ وَهْناً مِنْهُ وَ ضَعْفاً وَ لَا أَجْبَرَهُمْ عَلَی مَعَاصِیهِ ظُلْماً الْخَبَرَ». (۱) می گوید بر حذر باش که هرگز قائل به تفویض نباشی. خدا امر و افعال و کار و فعالیت را به بشر تفویض نکرده است تا اینکه نفی سلطنت بشود. و همین طور عبد خودش را اجبار نکرده است تا اینکه ظلم بشود و او اختیار ندارد که معصیت انجام می دهد و در نتیجه اش عقاب بشود منتهی بشود به ظلم. در ادامه ایشان می فرماید: مثال هایی است که الهمنی الله که ان شاء الله شرح آن در جلسه آینده.

تحقیق تکمیلی درباره امر بین الامرین ۹۲/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق تکمیلی درباره امر بین الامرین

بحث جبر و اختیار کامل شد و ادله ای که دال بر رد جبر بود و همین طور ادله ای که دال بر رد تفویض است، گفته شد. پس از ابطال دو مسلک جبر و تفویض به طور طبیعی مسلک امر بین الامرین تقویت می شود. تمامی ادله ای که نقش رد بر آن دو مسلک را داشت، از جهت دیگر درباره اثبات مسلک عدلیه به شمار می آید. بعد از به ثمر رسیدن بحث توضیحاتی را در جهت فهم کامل معنای بین الامرین در نظر گرفته ایم با استفاده از بیانات سیدنا الاستاد (۲) قدس الله نفسه الزکیه که فرمودند مسلک جبر نفی عدالت می کند و با عدل الهی قابل تطبیق نیست و مسلک تفویض نفی سلطنت یعنی با سیطره پروردگار نسبت به عباد خودش سازگار نیست و قطع رابطه می شود.

۱- (۶) ۲.بحارالانوار ، جلد ۵ ، صفحه ۱۷.

۲- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۷۵.

نکته

در این جهت یک نکته گفته شد که بعضی از عزیزان سوال داشتند که اگر قائل به تفویض بشویم تفویض به معنای مسلک فلسفی کلامی این نتیجه را می دهد که عباد الله از سیطره و احاطه پروردگار بیرون رفته باشد، اگر همچنین مفهومی را قصد کنیم که خدای متعال فردی را یا نوعی را از محدوده ی نظارت و رعایت خودش بیرون انداخته باشد و به آن نوع مهلت داشته باشد تا روز قیامت، آن نوعی که رانده شده هستند عبارت است از شیطان که دیگر مکلف نیست و تحت الرعایه نیست اما اینکه خداوند قدرت مطلقه اش قادر علی الاطلاق هست و «علی کل شیئ قدیر» مطلب جداست. این نوع را خداوند براساس نظام آفرینش خودش از محدوده رعایت خود و ارتباط امر و نهی خود و معامله خود بیرون می کند. شیطان الان در عمل آن

قدرتی را که دارد که در آیه قرآن می گوید: «وَ لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعين إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصين» پس او یک توانی دارد که آن توان از سوی خداست و به وجهی براساس مقدمات و مؤخراتی نسبت به خدا پیدا می کند، خداوند آن نوع از موجود را براساس نظام آفرینش و مصلحت خلقت از دایره بیرون کرده است که این می شود مفوض. این مثال برای توضیح گفته شد که سوال شده بود.

امثله سه مسلک

اما سیدنا الاستاد می فرماید: الهمنی الله خدا برای من الهام کرده است که مثال هایی بزنم. (قطعا یکی از جاهایی که الهام خودش را نشان می دهد، در هنگام درس است. درس و بحث وقتی که برای خدا باشد، در حین بحث مطالبی الهام می شود که در حالت عادی نیست و الهام الهی است). می فرماید: برای من الهام شده است امثله این مسلک: اما مثال برای جبر می فرماید: مسلک جبر در مثال به این صورت است که دستی مرتعش باشد. در حالت ارتعاش که هیچ گونه مالک آن دست، تسلط بر حرکت دست خودش نداشته باشد و ارتعاشش بلا اختیار باشد. اگر کسی مثلا فردی مقتدری بیاید شمشیری را به دست مرتعش ببندد و آن دست هم خودش حرکت می کند، پس از که شمشیر بسته شد، یک طفلی آنجا نشسته بود دست که حرکت می کرد، با آن شمشیری که بسته شده بود گرفت به دست آن طفل و سر او را برید. اینجا می فرماید: این فعل استناد داده می شود به سبب نه به مباشر. به خود صاحب دست این عمل مستند نیست چون هیچ اراده و اختیاری از خود نداشته است. و اما مثال تفویض از این قرار است که مولی می داند که این فرد، شخص مورد عداوت خودش را به قتل می رساند و علم دارد، شمشیر برّان به دست این فرد می دهد، این فرد که شمشیر را می گیرد می رود دنبال می کند آن فرد را و او را سر می برد. می فرماید: اینجا قطعا فعل مستند به مولی نیست و فعل قطعا مستند به مباشر است. اما مثال برای امر بین الامرین: دستی است که کم توان و این دست را به وسیله کهربایی یا برق وصل می کنند و نیرو می گیرد از برق، دست از خود فرد است و حرکت هم دارد منتها محدود و حرکت اصلی از برق می گیرد آن هم نقش ایفاء می کند، اینجا یک نوشتاری صورت می گیرد که این فرد در درس نشسته و درس را می نویسد، می گوییم امر بین الامرین که خودش هست و دست او است و یک نیروی کمکی دارد. پس این فعل می شود امر بین الامرین. این سه مثال را ایشان فرمودند بسیار دقیق و عالی و جمیل جدا و مطلب کامل است.

انواع مثال توضیحی و تحقیقی

تحقیق این است که این امثله، مثال های توضیحی است نه مثال های تحقیقی. دو نوع مثال هست: ۱. مثال توضیحی که یک شئ را توضیح می دهیم و می گوییم مثلا آب دارای سیلان است و اثر پاک کننده دارد مثل اینکه یک چیز مماسی در بدن بیاید و آن آلودگی را از جسم پاک کند، آب هم همین طور پاک کننده است، این مثال توضیحی است و الا آب با یک جسم مماسی که پاک کننده باشد یا با مواد شوینده حقیقت اش فرق می کند و توضیحی است. اگر در مفهوم ابهامی باشد، مثال توضیحی خوب است اما اگر در مفهوم ابهامی نباشد و موضوع یا مطلب از مطالب عقلی علمی باشد، مثال توضیحی کارساز نیست. هرچند از دور توضیح می دهد اما حقیقت مطلب را روشن نمی کند. مثلا ما برای انسان مثال بیاوریم که انسان یک جسمی است مستقیم القامه و سایه دارد و قدی دارد، این مثال برای معرفی حقیقت انسان کافی نیست. باید به تعبیر فلاسفه بگوییم «حیوان ناطق» است و به تعبیر عرفاء بگوییم دارای معرفت و تربیت است که جنس و فصل انسان از دید عرفا ء می شود معرفت و تربیت. بحث ما بحث تحقیقی است و مثال توضیحی با واقع مطلب تطبیق نمی کند. امر بین الامرین با مثالی که سیدنا الاستاد زدند توضیح کامل بود اما با واقعیت تطبیق نمی کند. یک انسان مکلف مثل یک دست مشلول نیست و ید سالم است. یک انسانی مختاری که دارای اراده است، دست مشلول نیست. بنابراین مثال که گفته شد مثال ها توضیحی بود.

ص: ۶۴۸

مثال تحقیقی برای فاعل بالاختیار

اما مثال تحقیقی برای فاعل بالاختیار: فاعل بالاختیار و امر بین الامرین به عنوان مثال تحقیقی، یک مثال دارد و آن انسان است. خودش دلیل بر خودش هست که می گوید (آفتاب آمد دلیل آفتاب گر تو را درک است از وی رخ متاب). درباره فاعل مختار و امر بین الامرین که مثال واقعی و حقیقی برای پیدا می کنیم،یک مصداق دارد و آن انسان است. و این انسان است که مورد سوال شده است در بین دانشمندان تاریخ معاصر که آنها از طریق علم و رشد و تکامل، زندگی را دنبال می کنند، می گویند یک معما حل نشد و آن این است که انسان چرا اراده دارد؟ فقط انسان اراده دارد که تصور می کند و تصدیق می کند و رشد می کند و از کوخ نشینی تا مریخ نشینی رفته است و اما حیوانات شعور بسیار پیشرفته دارد که ساختمان لانه زنبور عسل از مهندسی فوق تخصص برخوردار است اما ثابت است و یک شکل است و یک مواد است و قرنها این مهندسی تغییر نمی کند برای اینکه اراده ندارد. شعور بی نهایت دقیق اما اراده ندارد. سوال علمی دوم: دقیقا تمامی موجودات عالم برای نفع و سود انسان آفریده شده است. از حیوانات مضر تا مفید و از گل و گیاه تا آب و خاک. این گردش فصول و این رستنی ها و این حیوانات مثلا یک مار سمی پادزهر برای سلامت انسان است. یک مار سمی سموم منتشر از فعل و انفعالات فیزیکی جذب می کند و بعد پادزهر تحویل می دهد. در علم معماست. تمامی موجودات این همه خرج و این گردش و تمام جمع شده یا مستقیم یا غیر مستقسیم در محوریت یک موجود است. علم می گوید این معنا ندارد و علم می گوید تکامل است و هر چیزی در بعد خودش برسد به کمال، اینکه همه جمع بشوند در خدمت یک محور باشد از فهم علم بیرون است و می گوید باید یک مدیریت از بالا باشد. این نظم و آفریده و این ترکیب و تنظیم کرده است که جوابش را قرآن می گوید. خدای جواب این مسئله را داده است: «هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمیعاً» (۱) او کسی است که آفریده است برای نفع شما آنچه هست در زمین همه را. این انسان با این هزینه که تنها موجودی است که دارای اراده یا عقل هست، این مطلب مصحح تکلیف می شود. چون اراده دارد و مکلف است. پس تنها مثال برای فاعل مختار خود انسان است. فاعل مختار کسی را می توانیم پیدا کنیم که دارای اراده باشد و آن از نظر علمی و تحقیقی و قطعی و ضروری فقط انسان است و آن اراده مصحح تکلیف می شود و آن موجود اشرف موجودات است و کل هستی خرج اوست و او این خرج را دارد و هدف بالاتر از اینهاست و به جایی می رسد که این خرج ها چیزی نباشد که به قول مولانا: (بار دیگر از ملک پران شوم آنچه در وهن نیاد آن شوم). او مقام قرب می رسد و رسیدن به مقام این خرج ها را توجیه می کند.

۱- (۲) ۱. سوره بقره ، آیه ۲۹.

سه بخش بودن خلقت

گفته می شود خلقت سه بخشی است: مفوضه و جبریه و اختیاریه. جبریه حرکت افلاک است «وَ الشَّمْسُ تَجْری لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِکَ تَقْدیرُ الْعَزیزِ الْعَلیم وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّی عادَ کَالْعُرْجُونِ الْقَدیم لاَ الشَّمْسُ یَنْبَغی لَها أَنْ تُدْرِکَ الْقَمَرَ وَ لاَ اللَّیْلُ سابِقُ النَّهارِ وَ کُلٌّ فی فَلَکٍ یَسْبَحُون» (۱) که این یک نظمی است برای آفرینش للانسان منتها این حرکتش جبری است و این جبر که اشکال ندارد. جبر موقعی اشکال دارد که از انسان تکلیف خواسته بشود. و همین طور جمادات و نباتات و حیوانات. قسمت دوم که مفوضه هست: شعوری که تفویض شده برای حیوانات و نباتات. شعوری فوق العاده پیشرفته دارند مثلا یک مورچه را ببینید یا یک پشه را ببینیدکه مسافرت های طولانی برای زندگی فصلی و تولید نسل و دفاع های عجیب و پیدا کردن تغذیه با یک راه و رسم فوق العاده محیر العقول اما از بدو تاریخ یک شکل است و شعور دارد و از پیش داده شده است و فیضی از سوی خدا به او رسیده و دیگر کاری ندارد.

فرق شعور و اختیار

سوال و جواب: اراده این است که بتواند یک فعل را انجام بدهد و بتواند ترک کند و اگر قدرت بر ترک و فعل نداشت انتخاب و اختیاری نیست. شعور مثل یک نواری است برای یک دستگاه که از پیش یک نرم افزار برایش داده شده که فقط همان کارایی خودش را انجام بدهد و خودش قدرت انتخاب ندارد و نمی تواند قطع و وصل کند و نمی تواند تغییر بدهد. شعور از این قرار است که از اول که بوده است لانه های یک پرنده در شکل خاصی و حیوانات هم همین طور، زندگی شان و تعاملاتشان و مدیریت خانوادگی و بچه داری شان در شکل بلا تغییر است که این شعور است. شعور این است که یک درک خاصی در یک کیفیت خاصی از پیش داده شده و هیچ قابل تغییر نیست و اما اراده قدرت و اختیاری است که می تواند یک فعل را تصور کند و تصدیق کند و انجام بدهد یا ترک کند یا بالاتر برود یا آن را بدل کند به چیز دیگری، این می شود اختیار. شعور و اختیار فرقش این است که شعور در حیوانات است و اختیار در انسان است.

۱- (۳) ۲. سوره یس ، آیات ۳۸ تا ۴۰.

تمثیل دیگر

تمثیل دیگر این است که حدیثی را که قبلا خواندیم «إِنَّ اللَّهَ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَهِ عَقْلًا بِلَا شَهْوَهٍ وَ رَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلَا عَقْلٍ وَ رَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلْتَيْهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَهِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ». خداوند ترکیب کرده است یعنی این عقل را در وجود فرشتگان قرار داده که فقط عقل است و شهوت که در کنارش نبود،عقل خالی و عقل مجرد از شوائب اوهام و خرافات و اخطارات و فقط خیر و خوبی را درک می کند. این یک فیض الهی است. و اما بهائم «و رکب فی البهائم شهوه بلا عقل» اینها مجبور هستند و این دیگر فیض نمی گوییم و براساس نظام خلقت بازدهی دارد برای انسان از منافع و فوائد. که می گوید یک گوسفند یک ذره وجودش اضافی نیست و تمام برای فائده انسان که این جبر است و فقط مسیر حیات حیوانی اش را طی کند و دیگر راه انحرافی را نمی تواند که برود و همان است که هست. و سومی انسان است که او اراده دارد و هر دو را دارد «فمن غلب عقله شهوته فهو خیر من الملائکه و من غلبت شهوته عقله فهو شر من البهائم». تکمله پایانی این بحث جلسه آینده.

تحقیق تکمیلی و نتیجه نهایی درباره امر بین الامرین ۹۲/۰۳/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق تکمیلی و نتیجه نهایی درباره امر بین الامرین

ادله و توضیحات کامل شد. اما نسبت به توضیح امر بین الامرین و کامل کردن آن از ناحیه نصوص، باید مورد توجه قرار بگیرد.

ص: ۶۵۱

دو ارتباط همان امر بین الامرین است

گفته شد که امر بین الامرین دارای دو ارتباط هست: ارتباط با اراده الهی و ارتباط با اراده مکلف. فعلی که دارای دو ارتباط باشد، امر بین الامرین است. از شهادت وجدان و تحقیق میدانی و دلیل علمی و بحث فلسفی تا نصوص این مطلب معلوم شد. اما درباره ذکر مثال، مشهور برای فاعل بالجبر ید مرتعش یا ضربان قلب را مثال زده اند و برای فاعل مختار ید سالم مثال آمده است که گفته شد این مثال ها برای توضیح معنای جبر و اختیار است

امثله واقعی فاعل بالجبر و تفویض بالاختیار

اما مثال واقعی فاعل بالجبر و فاعل بالتفویض و فاعل بالاختیار چیست؟ گفتیم مثال واقعی فاعل بالجبر عبارت است از جمادات که متحرک به حرکت های ملموس مثل حرکت کرات منظومه شمسی و حرکت زمین که این ها دقیقا فاعل بالجبر هستند که فقط یک اراده از بالا این حرکت را کنترل می کند و این اشیاء نه اراده و نه شعور و نه احساس و نه درک دارند. اما مثال بارز واقعی برای فاعل بالتفویض که تفویض در حقیقت به این معنا منتهی می شود که فاعل رها شده است و دیگر آفریدگار و

قـدرت مـا فوق معامله ای با آن فاعل نـدارد و داد و سـتدی نـدارد و کنترل افعال و اعمال نیست و رها شـده است. این اشـکال پیش می آیـد که قائل به تفویض بشویم، انسان می شود مثل حیوان و رهاست و به حال خودش واگذاشـته شده است و تعاملی نیست، که این اشـکال روشن می شود. با این توضیح مثال تفویض می شود حیوانات که یک شعوری خدا داده بسیار پیچیده و علمی از بـاب اینکه نظم زنـدگی حیوانی بهم نخورد اما عقل و اراده نیست و تصـمیم نمی تواننـد بگیرنـد و تکامل نمی کننـد. یک زنبور عسل از بدو تاریخ تا الان یک شکل لانه می سازند و حرکات حیوانات هم از بدو تاریخ تا الان یک سبک و سیاق دارنـد. شـعور یعنی درک حیوانی و شـعور یعنی ادامه نظام زندگی حیوانی که علف بخورند و آب بخورند و خوراک از کجا پیـدا کننـد و تولیـد مثل بکنند و جای امن انتخاب بکنند که تمام مطلبی است که در مغزشان هست و کم و زیاد نمی شود. این دسـته از فاعل ها فاعل بالتفویض است که رها شده است و خدا عنایتی کرده و بعد بحال خودشان رها شده اند و تعاملی نیست و عملی نمی خواهـد و تکلیف ندارنـد و داد و سـتد بـا خـدا ندارنـد و عقل و اراده هم ندارنـد. مثال سوم که خود انسان است. فاعـل مختـار طبـق تحقیـق نهـایی از هر جهت: از جهت علم و فلسـفه و کلاـم و تاریـخ و تحقیـق میـدانی، از هر جهت که وارد بشویم، فاعل مختار فقط یک موجود است به نام انسان که دارای عقل و اراده است. چون عقل و اراده دارد، توان تکامل دارد. چون عقل و اراده دارد، قابلیت تعامل با خدا دارد و تکلیف دارد و ثواب و عقاب دارد. این تنها فاعل مختاری است که در دنیا وجود دارد.

ص: ۶۵۲

نکته: ما در فقه و حوزه علمیه جانمایه بحثمان کتاب و سنت است

جانمایه بحث ما کتاب و سنت است و ما بحث علمی و عقلی و استدلالی را در آخر سطحش هم در حوزه داریم اما سند محکم و مستند نهایی ما کتاب و سنت است. به کتاب و سنت که مراجعه کنیم، انسان تنها موجودی است که فاعل مختار و دارای اراده اعلام شده است و این سند نهایی ماست.

بهترین آیه سوره دهر آیه ۳ است

آیات قرآن را گفتیم که بهترین آن آیات آیه «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُورا» است که صاحبنظران مکرر به این آیه استناد می کنند و واضح ترین آیه است که این آیه ظاهر نیست بلکه نص است. ما هدایت کردیم انسان را به سوی راه درست یا شاکر هستند و یا کفور هستند. اراده دارند و اختیار با خودشان هست. از اینجا مطلب را کامل به دست آوردیم و آیات متعددی هم بود از جمله «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ»

امر بین الامرین اصطلاح فلسفی نیست اصطلاح روایی است

اما از نصوص روایاتی هست که در معتبرترین جامع روایی مان در کافی وجود دارد. این اصطلاح امر بین الامرین اصطلاح فلسفی نیست بلکه این اصطلاح یک اصطلاح روایی است که در کافی آمده که انسان را فاعلی می داند که فاعل فعلش امر بین الامرین است.

۴ روایت مدرک امر بین الامرین

حدیث اول: نسبتا حدیث طولانی است و شکل حکایتی است که امیرالمؤمنین از صفین آمده بود و در مسجد کوفه نشسته بود که یک شیخ و مرد مسنی آمد و بعد از صبحت ها، آقا فرمود که چرا شما مضطر و ناراحت هستید؟ آن آقا گفت: «فَقَالَ لَهُ الشَّيْخُ وَ كَيْفَ لَمْ نَكُنْ فِي شَيْ ءٍ مِنْ حَالاتِنَا مُكْرَهِينَ وَ لَا إِلَيْهِ مُضْطَرِّينَ وَ كَانَ بِالْقَضَاءِ وَ الْقَدَرِ مَسِيرُنَا وَ مُنْقَلَبُنَا وَ مُنْصَرَفُنَا» ما چگونه مضطر نباشیم که در دست قضاء و قدر، مکره و مضطر هستیم و از دست خودمان کاری ساخته نیست؟ «فَقَالَ لَهُ وَ تَظُنُّ أَنَّهُ كَانَ قَضَاءً حَتْماً وَ قَدَراً لَازِماً إِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَ الْعِقَابُ وَ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ» تو فکر می کنی که اجباری در کار هست و حتما اینگونه است؟ اگر فقط آنچه بشود حتما از سوی خدا می شود و آنچه نمی شود از سوی خدا نمی شود و به اراده بشر ربطی نداشته باشد، دیگر امر و نهی و زجر و مکافات و مجازات در کار نخواهد بود و محسن و مسئ در کار نیست. تا اینکه فرمود: این مقاله ای که شما می گویید «تِلْكَ مَقَالَةُ إِخْوَانِ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ» اینها برای برادران بت پرستان هستند که معرفت واقعی به خدا ندارند. در آخر فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَلَّفَ تَخْيِيراً وَ نَهَى تَحْذِيرا» خدای متعال بندگان خودش را به شکل مختار و دارای اختیار مکلف کرده است و نهی اش بر حذر داشتن است که از این کارها بر حذرها باشید. آن شیخ می گوید: از خوشحالی به وجد آمد و یک دو بیتی هم گفت: (أَنْتَ الْإِمَامُ الَّذِي نَرْجُو بِطَاعَتِهِ يَوْمَ النَّجَاةِ مِنَ الرَّحْمنِ غُفْرَاناً أَوْضَحْتَ مِنْ أَمْرِنَا مَا كَانَ مُلْتَبِساً جَزَاكَ رَبُّكَ بِالْإِحْسَانِ إِحْسَاناً) (۱) روایت دوم صحیحه یونس بن عبد الرحمن از امام صادق و امام باقر علیهما السلام نقل شده است. این حدیث بسیار صریح و واضح مطلب را شرح می دهد. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ

اللَّهِ ع قَالا إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا وَ اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْراً فَلَا يَكُونَ قَالَ فَسُئِلَا ع هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَ الْقَدَرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ قَالا نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (۲) اگر از دست خود مکلف کاری ساخته نباشد و او را عذاب کند «و الله اعز من ان یرید امرا فلا یکون» از دو امام معصوم سوال شد، آیا بین جبر و تفویض یک راه سومی هم هست؟ امام باقر و امام صادق فرمود:راهی است وسیع تر از این فاصله ای که بین زمین و آسمان قرار دارد. از این روایت هم به وضوح استفاده کردیم که بین جبر و تفویض راهی است وسیع و روشن با نور هدایت خلق. روایت سوم: صحیحه عبد الرحمن از امام صادق علیه السلام: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَجْبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَی الْمَعَاصِی فَقَالَ اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ یُجْبِرَهُمْ عَلَی الْمَعَاصِی ثُمَّ یُعَذِّبَهُمْ عَلَیْهَا فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فَفَوَّضَ اللَّهُ إِلَی الْعِبَادِ- قَالَ فَقَالَ لَوْ فَوَّضَ إِلَیْهِمْ لَمْ یَحْصُرْهُمْ بِالْأَمْرِ وَ النَّهْیِ آیا خدا بندگان خودش را بر معصیت اجبار می کند یعنی اختیار دیگر در دست بشر نیست. خدا عادل تر از آن است که بندگان را اجبار کند بر معصیت یعنی معصیتی که انجام بشود در اثر اختیار خود عبد نباشد و به اراده ازلیه باشد و اجبار به معصیت بکند آنگاه در برابر آن معصیت خدا آن بنده عصیان کار را عذاب کند که این با عدالت خدا تطبیق نمی کند. بعد سوال کرد: فدایت گردم جبر که نیست خدا تفویض کرده است برای بندگان خودش و رهایش کرده و دیگر با خدا تعاملی ندارد؟ مام اگر تفویض کرده باشد برای آنها امرشان دیگر آنها به امر و نهی خطاب نمی کنند و در محدوده اوامر و نواهی قرار نمی گیرند و رها می شوند. چنانچه در تایید مطلب خدای متعال در قرآن می فرماید: :«لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (۳) که معامله با خدا که نبود. به قلب خودش به دستور خدا فکر نمی کند و چراغ هدایت را نمی بیند و دستور خدا را با گوش هایش نمی شنود که می شوند مفوضه و خود رها شده و از امر و نهی جدا که مثل حیوانات هستند. «فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فَبَیْنَهُمَا مَنْزِلَةٌ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ أَوْسَعُ مَا بَیْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ». (۴) از فاصله بین زمین و آسمان وسیع تر است که واقعا همین طور است و راه هدایت و راه به سوی خدا بعدد انفاس الخلائق. حدیث دیگر از امام صادق علیه السلام که این حدیث از لحاظ متن کامل تر و صریح تر از روایات قبلی است. «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ وَ لَکِنْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ» (۵) این سند اصلی ماست و کامل از امام صادق و از مهبط وحی و از سوی خدا و دقیق ترین و معتبرترین و عالی ترین. اینکه فقهاء امر بین الامرین را بکار می برند، اصطلاح فلسفه و کلام نیست. اگر در فلسفه اسلامی ذکری از امر بین الامرین به میان می آید، در فلسفه ارسطو و افلاطون وجود ندارد و این متن در کلام معصوم است. پس با لطف خدا مطلب کامل شد و فاعل مختار است و فعل امر بین الامرین هست با شرحی که داده شد و با سند معتبری که ارائه شد.

۱- (۱) ۱. کافی ، جلد ۱ ، کتاب توحید ، باب جبر و قدر ، حدیث ۱.

۲- (۲) ۲. کافی ، جلد ۱ ، کتاب توحید ، باب جبر و قدر ، حدیث ۹.

۳- (۳) ۱. سوره اعراف ، آیه ۱۷۹.

۴- (۴) ۲. کافی ، جلد ۱ ، کتاب توحید ، باب جبر و قدر ، حدیث ۱۱.

۵- (۵) ۳. کافی ، جلد ۱ ، کتاب توحید ، باب جبر و قدر ، حدیث ۱۳.

سوال و جواب: در مسئله اختیار سلب قـدرت از قـدرت مطلق نیست بلکه قدرت مطلق برای اعمال هست. اینجا هم جزء همان مثـال است که قـدرت مطلق هست و انسان براساس وظیفه خود در محـدوده ای که از او کار ساخته شـده است کارش را انجام می دهـد بعـد خـدا به فضـلش بیشتر از آن نتیجه می دهـد یـا یک جایی نقص دیـده، کمتر از آن نتیجه می دهـد که اینها را نه درکش را داریم و نه وظیفه آن.

سوال آیا اجنه هم مکلف و مختارند

اما سوالی که شـد از جنس غیر مادی مثل جنس بنی جان که اینها مکلف هسـتند اما اولا ما درباره بنی جان فعلا کاری نـداریم که دربـاره اش بحث کنیم که آنهـا فاعل مختار هسـتند یا فاعل مفوض هسـتند یا فاعل بالجبر هسـتند و ثانیا ما آنچه از دور می فهمیم که مکلف هسـتند یابد مختار باشند. و ثالثا نحوه تکلیف با نحوه جسم فرق می کند لذا عبادتی را که خدا از ملائکه می طلبد غیر از عبادتی است که از بشر می طلبد و متناسب با توان شخصی و قدرت جسمی خود مکلف است.

نکته سوره طلاق آیه ۴

نکته تکمیلی این است که بعـد از که فاعل مختار شـدیم و امر بین الامرین شـد و ارتباط و تعامل طرفین شد، و امر بین الامرین یـک معـامله بـا خـداست. در این تعامل اگر درست عمل کنیم«لَئِنْ شَـكَرْتُمْ لَأَزِيـدَنَّكُمْ» و اگر خلاف برویم می شود «قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُم» و خسـر الـدنیا و الاـخره. یک آیه ای که بیمه کرده است سوره طلاق آیه ۴ که اگر آدم به وظیفه اش عمل کنـد و به این تعاملش پایبنـد باشـد از سوی خـدا می رسد «مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْـرا»که بیمه همیشـگی است و تمام کارهایش آسان است. تقوا انجام واجبات و ترک محرمات است و این معامله با خـداست. کسـی که معامله با خدا کند این تعامل الهی و این امر بین الاـمرین. آن نکـات اخلاـقی که هست که توکـل بر خـدا که ریشه اش امر بین الاـمرین است. پس از که معـامله را درست انجام دادیم، من یتق الله یجعل له من امره یسرا.

ص: ۶۵۴

فصل دوم درباره امور مربوط به صیغه امر ۹۲/۰۳/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

فصل دوم درباره امور مربوط به صیغه امر

فصل دوم درباره امور مربوط به صیغه امر: متن بحث ما کفایه الاصول است و طبق اسلوب و تنسیق کفایه الاصول، فصل دوم و بحث هایی درباره صیغه امر است.

مبحث اول معنی صیغه امر

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این فصل مباحثی است که مبحث اول معنای صیغه امر است. معلوم است که منظور از صیغه امر همان هیئتی که در شکل دستوری است که حسب مثال معروف می گوییم صیغه «افعل» که صیغه «افعل» مصداق صیغه امر است نه مثال به تمام معنا، بنابراین بحث درباره هیئت امر است.

معانی بکار رفته در معنای صیغه افعل

این هیئت به چه معانی آمده است؟ می فرماید: صیغه امر به معانی زیادی به کار رفته که هشت معنا را محقق خراسانی ذکر می کند و بیشتر از آن هم ممکن است. از جمله تهدید که خدای متعال می فرماید:«اعْمَلُوا ما شِئْتُم» که اینجا امر در تهدید به کار رفته است. از این معانی اهانت است که خدای متعال می فرماید: «ذُقْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزیزُ الْکَریم» و از این موارد تعجیز است که خدای متعال می فرماید: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه» که در این موارد امر استعمال شده است،

محقق خراسانی می فرماید: این استعمالات منشأ توهم می شود که صیغه امر معانی متعدد دارد

ص: ۶۵۵

محقق خراسانی می فرماید: این استعمال منشأ توهم می شود که گفته شود که امر معانی متعدد دارد و این استعمالات هم قرآنی است و استعمال در هر یکی از این معنا واضح است.

سه نکته : ۱. استعمالات قرآنی است، ۲. واضح است، ۴. سید مرتضی فرموده اصل در استعمالات علامت حقیقت است

اینجا چند نکته است: ۱. استعمالات قرآنی است، ۲. استعمال واضح است و احتمالی نیست، ۳. سید مرتضی می فرماید: اصل در استعمال حقیقت است. (اگر یادتان باشد این مطلب را شرح لطیفی دادیم و گفتیم این حرفی که سید می فرماید اصل در استعمال حقیقت است و جواب بسیار فوری و قاطع داده می شود که استعمال اعم از حقیقت است، این کلام به همین ظاهر به شأن سید تطبیق نمی کند، اینجا یک شرحی دادیم که (اصل در استعمال حقیقت است)، خیلی مطلب درستی است و مطابق با جریان طبیعی است و برابر با بنای عقلاء است و هم پشتوانه اصل دارد و هم پشتوانه بنای عقلاء دارد. یک لفظی را که متکلم به کار می برد و قرینه ای هم نیست، بنای مردم این است که حمل به معنای حقیقی می کنند. مقتضای اصل که عبارت است از

اقتضای طبیعت کار، این است که حمل به معنای حقیقی بشود و بر غیر معنای حقیقی قرینه می خواهد و این مطلبی است بسیار متین و درست. اما منظور سید درباره استعمال نیست که مطلق استعمال حمل بر حقیقت بشود. ایشان به مطلق استعمال نظری ندارد تا اشکال بشود که ایشان می گوید مطلق استعمال حمل بر حقیقت می شود بلکه استعمالات مجازی هم هست و حقیقی هم هست و استعمالات مجازی معمولا قرینه دارد و احیانا استعمالات مجازی هم بدون قرینه می شود). بنابراین درباره معانی صیغه امر دید ابتدایی این خواهد بود.

ص: ۶۵۶

جواب می دهد صیغه امر وضع شده برای انشاء طلب، و تهدید و اهانت و غیره داعی برای صدور امر است

اما محقق خراسانی با مسلک و طریقت اصولی بسیار عمیق و عالی که دارد می فرماید: جواب این مطلب درباره صیغه امر همان توجیه و جوابی است که درباره ماده امر گفتیم. می گوییم صیغه امر برای انشاء طلب وضع شده، و تهدید و تعجیز و احتقار و اهانت و غیرها داعی بر این شده که امر صادر بشود. امر یک دستور صادر از سوی مولاست. یک مرتبه داعی یعنی انگیزه بر این امر همین طلب و بعث است و امر می کند و می شود انشاء طلب با انگیزه بعث که می شود معنای حقیقی امر مثل «اقیموا الصلاه». یک مرتبه می بیند که دسته ای خلاف می کنند و غافل هستند، با انگیزه تهدید می فرماید: «اعملوا ما شئتم» و جمله دستوری بکار می برد و امر می کند، در این امر، عمل را که نمی خواهد بلکه این امر به انگیزه تهدید آمده و معنایش هم تهدید است و معنایش طلب انشائی است نه طلب حقیقی. اینجا طلب فقط صوری است و محتوا ندارد که به آن طلب انشائی می گوییم و اگر حقیقت و محتوای طلب بود می شود طلب حقیقی. معنا را از قرائن می فهمیم که منظور از «اعملوا ما شئتم» طلب حقیقی نیست و صیغه امر است اما معنای تهدید است، یعنی این کار را بکن و ببین که چه می شود. همه دواعی است. پس داعی برای امر جزء موضوع له امر نیست. با این دقت اصولی محقق خراسانی به وضوح درک می کنیم که این موارد متعدد انگیزه ها و دواعی است و انگیزه و داعی جزء موضوع له نیست. بنابراین می فرماید: آخرین چیزی که درباره وضع صیغه امر می توانیم بگوییم این است که صیغه امر وضع شده است برای انشاء طلب به داعی بعث مثل «اقیموا الصلاه» و این می شود طلب حقیقی و این می شود معنای موضوع له طلب.

اقوال صاحبنظران دیگر

اما اقوال صاحبنظران دیگر، به ترتیب شاگرد برجسته ایشان محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صیغه امر وضع شده است برای نسبت ایقاعیه. ایقاعیه که یک سویه است و از سوی آمر صادر می شود. آن رابطه ای که بین فعل ماموربه و بین مامور هست، آن نسبت ایقاعیه گفته می شود. صیغه امر وضع شده است برای نسبت ایقاعیه و دلیلی در این رابطه ذکر نمی کند و به عنوان یک امر مسلم اعلام می دارد که می توانیم بگوییم شاید می فرماید ظهور دارد در این معنا. بعد از ایشان محقق عراقی شاگر دیگر محقق خراسانی و صاحب مکتب اصولی دیگر، می فرماید: صیغه امر وضع شده است برای نسبت ارسالیه یا محرکیه که این معنا برگرفته از همان بعث و تحریک است. در خود امر که بعث و تحریک نهفته هست، نسبتی که بین طالب و مطلوب به وجود می آید، در حقیقت می شود نسبت ارسالیه یا محرکیه. دلیل این مطلب هم رجاء ظهور باشد اما چیزی ذکر نشده است. قول سوم محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه که استفاده می شود از فرمایش ایشان که صیغه امر وضع شده است برای نسبت طلبیه. طلبی در کار هست و رابطه ای بین طالب و مطلوب هست، بنابراین این طلب با این رابطه که ملحق کنیم، نتیجه اش می شود نسبت طلبیه که شاهد این هم ظهور باشد. بعد از ایشان سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم می فرماید: مبنای ما در بحث انشاء مشخص است و آن عبارت است از ابراز اعتبار نفسانی.

فرق نظر سید الاستاد با نظر مشایخ

بنابراین در صورتی که ابراز اعتبار نفسانی بود، با مسلک این مشایخ فرق می کند. چون مشایخ قدس الله اسرارهم نظر به معنای مشهور نسبت به انشاء دارند. مشهور این است که انشاء عبارت است از ایجاد معنی توسط لفظ. چون ایجاد معنا را اعلام می کنند بنابراین می شود همان تعابیر که انشاء طلب به داعی بعث می شود معنای حقیقیه یا نسبت طلبیه و اما بر مبنای که معنای انشاء، ایجاد معنا توسط لفظ نیست بلکه ابراز اعتبار نفسانی برای مخاطب است که این دیگر فرق می کند.

سید الاستاد می فرماید معنای انشاء، ابراز اعتبار نفسانی است

پس از این نه معنای صیغه امر انشاء طلب است و نه چیز دیگر بلکه واقع امر این است که صیغه امر همان انشاء است. چرا می گوییم ابراز اعتبار نفسانی است؟ می فرماید: با تحقیق اصولی و با دقت عقلایی (یک حرفی معروفی هست که در فقه یا بحث فقهی که اصول هم جزء آن است، دقت عقلی را راهی نیست. یک نکته مهمی اینجا مختفی شده است که اینکه می گویند دقت عقلی را راهی نیست،دقت عقلی فلسفی را راهی نیست اما خود اصول و فقه دقت فقهی و عقلایی دارد و با دقت مسائل را دنبال می کند منتها دقت عقلایی نه دقت عقلی) که بنگریم لفظ و آمر و معناست و این سه نکته است و معنا هم اعتبار نفسانی است و یک واقعیتی است که شکی در آن نیست و غیر از این، مکابره است یعنی خلاف وجدان حکم کردن است. عنصر اول: معنایی که در ذهن متکلم هست که بیان می کند یک اعتبار نفسانی برای مولی است. عنصر دوم: یک لفظ است به نام امر و این لفظ تا نیامده اعتبار مختفی است و این لفظ این معنا را بیرون می آورد و برون آوردن معنا از ذهن در خارج ابراز است. عنصر سوم: مخاطب باید وظیفه اش را بفهمد و این ابراز برای مخاطبی که مکلف است. این یک حقیقت و واقعیت که ضرورت است منتها یک دقت عقلایی می خواهد که درک بشود. بنابراین امر در واقعیت خودش و در حقیقت خودش غیر از این چیز دیگری نیست. اگر تعبیر دیگری بکنید انشاء طلب، انشای طلب را جای ابراز گذاشته اید و واقع انشاء طلب باید ابراز باشد.

سوال و جواب: مولی می خواهد بگوید صلاه واجب است که وجوب صلاه اعتبار نفسانی مولی است که تا چیزی مولی نگفته باشد که ابراز نمی شود و این را باید ابراز بکند و ابراز برای مخاطب با صیغه «اقیموا الصلاه» . پس انشاء معنایش این شد که آن وجوب صلاه را ابراز کرد برای مکلف و این ابراز اعتبار نفسانی برای مکلف می شود انشاء. همین اعتبار نفسانی که می گوییم مولی دارد یعنی وجوب را می خواهد و خواست خودش را ابراز می کند. تکلیف یعنی مکلف باید این را انجام بدهد. این اعتبار نفسانی مولی که در حقیقت جعل تکلیف است، جعل تکلیف برای مکلف ابراز می شود با انشاء، جعل تکلیف بعد از که ابراز شد بگویید طلب اما واقعیت اش این است که جعل تکلیف به توسط این بیان ابراز شده است. این خلاصه فرمایش ایشان بود.

اما تحقیق

در مجموع تحقیق این است که فرمایش محقق خراسانی دقیقا همان طوری که سیدنا الاستاد هم می فرماید رای مشهور است و مطابق با فهم مشهور از انشاء است که دو خصوصیت دارد: ۱. انشاء عبارت است از ایجاد معنا توسط لفظ، ۲. اگر امر به داعی بعث بود یعنی به معنای حقیقی خودش می شود حقیقت و در این شکی نیست. اما محقق نائینی و محقق عراقی و محقق اصفهانی که گفته اند نسبت طلبیه یا ایقاعیه یا ارسالیه طبیعتا آن سه تعبیر به یک حقیقت برمی گردد و همان نسبت بین طالب و مطلوب است که آن را از جهت طلب، نسبت طلبیه بگوییم و از جهت بعث و برانگیختن، نسبت محرکیه بگوییم و از جهت ایقاع که از آمر است و یک سویه است نسبت ایقاعیه بگوییم. آن سه رأی که یک محور محل اجتماع دارند که عبارت اند از نسبت با تعابیر مختلف که طلبیه یا ایقاعیه یا ارسالیه و محرکیه در حقیقت به یک محور برمی گردد.

فرق بین نظر محقق خراسانی و مشایخ ثلاث

اما فرقی که بین آراء سه محقق صاحب مکتب اصولی با رأی محقق خراسانی دیده می شود، آن اعتبارش در حد جداگانه و با فاصله زیادتری است. اگر همان صیغه امر را به اعتبار دال در نظر بگیریم می شود انشاء طلب و اگر به اعتبار مدلول در نظر بگیریم می شود نسبت طلبیه. نسبت طلبیه با انشاء طلب فرقش می شود مثل ایجاد و وجود. فرق اعتباری نسبت به مدلول عنوان نسبت طلبیه پیدا می کند و نسبت به دال که صیغه امر باشد عناون می شود انشاء طلب. این جمع بین اقوال که تقریبا معلوم است.

نظر امام جمع بین اقوال بزرگان است

لذا امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صیغه امر وضع شده است برای بعث و اغراء که گویا امام خمینی با کلام نفسی اش جمع بین این آراء فرموده. نسبت طلبیه بگوییم یا ایقاعیه یا محرکیه در مجموع یک جامعی دارد و آن بعث است. در همه این تعابیر بعث وجود دارد و اغراء وجود دارد. اما جمع بین آراء آن اعاظم با رأی سیدنا الاستاد که با ظاهر امر این اختلاف از حیث اعتبار نیست که به اعتبار دال بگوییم انشاء طلب و به اعتبار مدلول بگوییم نسبت طلبیه و این فرق اعتباری نیست بلکه فرق مبدئی است. در اصل مبنا اختلاف دارند. مبنای مشهور این است که انشاء طلب ایجاد معناست و مبنای ایشان این است که انشاء در حقیقت ابراز اعتبار نفسانی است و ابراز اعتبار نفسانی هم ۱. یک واقعیتی است، ۲. طلب و مطلوب را در ضمن دارد، چون اعتبار نفسانی که جعل حکم از سوی مولی است، مقصود و مطلوبیت را در ضمن دارد چون جعل حکم از سوی مولی است. ابراز جعل حکم از سوی مولی مطلوبیت قطعا هست چون جعل حکم یعنی مطلوب مولی این تکلیف است. این جعل را که ابراز بکند می شود انشاء. اختلاف مبنایی است و ما مشکلی نداریم. در بحث صیغه امر معنای حقیقی اش مشخص است بر هر دو مبنا. صیغه امر معنای حقیقی اش عبارت است از انشاء طلب به داعی بعث و همین معنا ابراز اعتبار نفسانی است بر مبنای سیدنا الاستاد. از معنای صیغه امر فارغ شدیم بحث دوم دلالت امر بر وجوب که امر مهمی و دارای آثاری است ان شاء الله جلسه آینده.

تحقیقی درباره معنای صیغه امر و دلالتش بر وجوب ۹۲/۰۳/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

تحقیقی درباره معنای صیغه امر و دلالتش بر وجوب

گفتیم که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که معنای موضوع له صیغه امر یعنی هیئت امریه، انشاء طلب است با داعی بعث. اگر صیغه امر استعمال بشود برای انشاء طلب با داعی بعث این معنای حقیقی صیغه امر است و اگر به داعی تهدید یا تعجیز و غیرهما بود استعمال درستی است اما استعمال مجازی است و داعی تهدید است نه موضوع له. داعی یعنی انگیزه برای بوجود آمدن امر.

نظر محقق خراسانی هم مطابق مشهور اصول است و هم مشهور ادب و بلاغت

گفتیم نظر محقق خراسانی مطابق با مشهور است هم مشهور اصول و هم مشهور ادب و بلاغت. و تعابیر مختلفی که آمده است به معنی نسبت طلبیه و نسبت ایقاعیه و نسبت محرکیه که مشایخ صاحب مکتب محقق نائینی و محقق عراقی و محقق اصفهانی فرموده بودند، گفتیم با رأی محقق خراسانی قابل جمع است. و گفتیم فرق اعتباری می شود به اعتبار دال می شود انشاء طلب و به اعتبار مدلول نسبت طلبیه و الاـ با یک تحقیق وجدانی میدانی می دانیم نسبت طلبیه در بطن خودش انشاء طلب دارد و انشاء طلب بازتاب عینی اش نسبت طلبیه است.

نظر سید الاستاد با مشهور فرق دارد

ولی گفته شد که این مجموعه از آراء با رأی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه که می فرماید: انشاء ابراز اعتبار نفسانی است، تطبیق نمی کند. آخرین حرفی که گفتیم این شد که دو مبنا در انشاء می شود: مبنای مشهور و اصولی و ادبی، مبنای غیر مشهور با آن تحقیقی که گفتیم.

ص: ۶۶۲

تقارب کردن نظر سید الاستاد با محققین دیگر که ابراز اعتبار نفسانی همان انشاء طلب است

چیزی که باقی ماند این بود که ابراز اعتبار نفسانی هم می توانیم به انشاء جمع کنیم به این معنا: اعتبار نفسانی مولی، جعل حکم است. ابراز یعنی آن را برای مکلف ابراز کرد که در ذمه مکلف است. در واقع ببینیم که این ابراز معنا با انشاء طلب در واقعیت عینی چه فرق می کند؟ می بینیم با یک دقت عقلایی و اصولی همان ابرازِ جعل حکم، در حقیقت انشاء آن طلبی است که در ذهن مولی است که هم جعل حکم، طلب است که جعل در ضمن است و طلب هم در ضمن است و ابراز هم انشاء است. ابراز ترجمه فارسی اش پدیدار شد و سرزد. فرقش در فارسی این می شود پدیدار شد و سر زد که این یک تفنن در عبارت بیش نیست. بنابراین با تعابیر نتوانستیم این دو معنا را به هم نزدیک کنیم ولی با توجه به معنا توانستیم بگوییم که ابراز جعل تکلیف یا ابراز اعتبار نفسانی در معنا و در واقعیت عینی همان انشاء طلب است. بنابراین این دو مبنا به لحاظ واقعیت معنا

با هم تطبیق می کند. از این بحث فارغ شدیم و نتیجه گرفتیم.

سوال و جواب: سید الاستاد می فرماید: انشاء طلب آن معنای مشهور نیست چون مشهور می گوید ایجاد معناست در حالی که ما می بینیم که ایجاد نه ایجاد اعتباری است و نه ایجاد واقعی بلکه انشاء طلب، ابراز اعتبار نفسانی مولی است. که آن ترجمه کردم ابراز اعتبار نفسانی همان جعل تکلیف که در ذهن مولی هست آن جعل تکلیف را ابراز می کند برای مکلف. ابراز همان ابراز جعل است و این ابراز را می خواهیم تطبیق با انشاء طلب و انشاء طلب به وجهی همان ابراز تکلیف است. چون طلب مولی از عبد جعل تکلیف است و انشاء ایجاد لفظی است هرچند در تسامح گفته شود. انشاء پدیدار شدن معنا از ذهن مولی است و آن می شود ابراز. در حقیقت انشاء که به ابراز بدل کنیم، انشاء را به نحوی ترجمه کردیم و الا دو تا با هم تنافی ندارند.

ص: ۶۶۳

بحث دوم دلالت امر بر وجوب و عدم دلالت

اما بحث دوم: دلالت امر بر وجوب. محقق خراسانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: بحث دوم در صیغه امر عبارت است از بحث درباره دلالت صیغه امر بر وجوب و عدم دلالت آن.

سه قول گفته شده است

سه قول و سه وجه گفته شده است: ۱. دلالت صیغه بر وجوب. وجوب، مدلول صیغه امر می شود و جزء موضوع له است. اگر لفظ استعمال بشود در طلب وجوبی، استعمال در معنای حقیقی و اگر استعمال شود در طلب ندبی، استعمال در معنای مجازی است. ۲. صیغه امر دلالت دارد بر وجوب و ندب یعنی مدلول صیغه امر به نحو مشترک معنوی طلب وجوبی و طلب ندبی است که قـدر جـامع آن طلب است. ۳. گفته شـده است که مـدلول صـیغه امر عبـارت است از طلب نـدبی. منتها این قول را استبعاد نکنیـد که اینچنین چیزی در بـدو نظر قابـل قبول نیست. حقیقت است در طلب نـدبی در قالب وضع تعینی و تخصصـی. هرچند برای طلب وجوبی بوده اما الان کثرت استعمال وضع درست کرده است. دو وجه اول که مـدلول طلب وجودی باشد یا مدلول مشترک باشد، به لحاظ وضع تعیینی و اما رأی سوم که مدلول صیغه امر ندب باشد به لحاظ وضع تعینی.

اما تحقیق و شرح

امـا تحقیق و شـرح: قول اول که گفته می شود صـیغه امر دلالت می کنـد بر طلب وجوبی یعنی مـدلول صـیغه امر طلب وجوبی است و صیغه امر حقیقت در این معناست،

قول اول مشهور بین اصولین است

این قول مشهور است بین صاحبنظران اصول قدیما و حدیثا. بلکه می توان گفت در بین صاحبنظران اصول اختلافی که قابل توجه باشد دیده نمی شود. از مشهور قدماء میرزای قمی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مدلول صیغه امر طلب وجوبی است و علامه شیخ حسن عاملی فرزند شهید ثانی صاحب معالم (۲) می فرماید: مدلول صیغه امر طلب وجوبی است.همین رأی را محقق خراسانی اختیار کرده است، می فرماید: مدلول صیغه امر طلب وجوبی است و صیغه امر دلالت می کند بر وجوب. اینکه در اصطلاح برمی خورید که دلالت می کند بر وجوب این تعبیر ناقص است و صحیح آن این است که دلالت می کند بر طلب وجوبی. محققین دیگر هم قائل به این مطلب هستند یعنی دلالت صیغه امر بر طلب وجوبی.

محقق خراسانی بر قول اول سه دلیل می آورد

محقق خراسانی در جهت اثبات این مطلب ادله ای اقامه می کند که در مجموع سه دلیل می شود: ۱. تبادر، از صیغه در استعمالات اهل فن (تبادری که مربوط می شود به بحث بلاغت و اصول، تبادر اهل فن است یعنی آنهایی که با ادب و بلاغت آشنا هستند و تبادر پیش اینها اعتبار دارد) صیغه امر که استعمال می شود، این طائفه از صیغه امر، الزام می فهمند و تسامح و ترک و ترخیص در کار نیست. بنابراین فهمیدن الزام یعنی تبادر وجوب عند الاهل و تبادر هم در اصول خواندیم که علامت حقیقت است. در اینجا همان اشکالی که محقق خراسانی بارها به آن تذکر داده، تذکر بدهیم که این تبادر، چه تبادری است؟

۱- (۱) ۱. قوانین الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۸۳.

۲- (۲) ۲. معالم الاصول ، صفحه ۴۶.

دو قسم تبادر

تبادر دو قسم بود: تبادر حاقی و تبادر بدوی. اگر تبادر بدوی باشد که اعتبار ندارد چون گفتیم تبادر عند اهل النظر یا صاحبنظران اصول است. اگر در بدو یک چیزی تبادر کند و بعد از تصور ابتدایی و یک مقدار دقتی که به کار ببرند، می بیند که تبادری نیست و دلالت نه این است که در بدو نظر می نماید و چیز دیگری است و تبادر بدوی زود گذر است. اما تبادر حاقی از خود لفظ بیرون می آید و تا آن لفظ هست، آن تبادر هم هست.

اصل در تبادر تبادر حاقی است

یک اصلی هم اینجا در تبادر این است که اصل در تبادر، تبادر حاقی است و تبادر بدوی خلاف اصل است و دلیل اثبات می خواهد. بنابراین هم اصل در تبادر تبادر حاقی است و اینجا هم قابل قبول است از این جهت اشکالی برنخوردیم.

اشکال تبادر مدرکی بودن آن است

اما اشکال دیگر این بود که گاهی ممکن است تبادر مدرکی باشد. گفته بودیم که اعراض و عمل مشهور هم می تواند مدرکی باشد مثل اجماع و تبادر هم می تواند مدرکی باشد که ما فکر می کنیم در تبادر احتیاط مؤمنین یا احترام به مقام مولی وادار می کند که از دستور مولی الزام و حتمیت تلقی کنیم پس تبادر می شود تبادر مدرکی. اگر اشکال مدرکی بودن تبادر را نادیده بگیرید، می گوییم ما در تبادر اگر مدرکی بسازیم این می شود دقت عقلی. در بحث ها گفتیم که در اصول دقت داریم خیلی دقت های پر عمقی اما دقت عقلایی است اما اگر دقت عقلی شد در اصول راه ندارد. ممکن است بگویید این تبادر را مدرکی درست کنیم، این دقت عقلی است. بنابراین با توضیحاتی که دادیم اجمالا قبول کنیم.

ص: ۶۶۶

دلیل دوم عدم صحت اعتذار

۲. عدم صحت اعتذار، اگر مکلف مخالفت کند و ترک کند بعد سوال بشود که چرا ترک کردی؟ عذر بیاورد که احتمال دادم که ندب باشد، این عذرش پذیرفته نیست. این دلیل عقلی کلامی است که ارتباط پیدا می کند به احوال مبدأ و معاد و مولویت و عبودیت.

دلیل سوم صحت معاقبه

۳. صحت معاقبه، اگر عبد به امر مولی عمل نکند و بعد از که به امر مولی عمل نکرد، مولی از او بپرسد که چرا عمل نکردی؟ عذر پذیرفته نیست و مولی می تواند معاقبه کند. امر آمده بود و بیان کامل بود و دلالت واضح بود و عمل نکردی باید معاقبه بشوی. با این سه دلیل ثابت می شود که صیغه امر دلالت دارد بر وجوب و این دلالت صیغه امر بر وجوب از نوع دلالت وضعی است. ثبوت این معنا که صیغه امر دلالت بر طلب وجوبی دارد، قطعی است.

محقق خراسانی و مشهور قائلند دلالت امر بر وجوب وضعی است محقق عراقی دلالت اطلاقی است محقق نائینی و سید الاستاد بحکم عقل است

محقق خراسانی با مشهور قائل بر این هستند که دلالت وضعی است. اما محققین دیگر مثل محقق عراقی می گوید: دلالت بر وجوب وضعی نیست بلکه اطلاقی است. محقق نائینی وسیدنا الاستاد می فرمایند: دلالت صیغه امر بر وجوب به حکم عقل است. مسلک فرق می کند ولی مدعا یکی است و مطلوب یک چیز است که دلالت صیغه امر بر وجوب قطعی است.

اشکال کثرت استعمال

ص: ۶۶۷

یک اشکالی را محقق خراسانی فرموده است اشکال به کثرت استعمال که کثرت استعمال به جایی رسیده است که اول مجاز و بعد مجاز راجح و بعد مجاز مشهور و بعد مهجور و بعد معنای وضعی تخصصی. اگر این حرف را بگوییم این استعمال در مشترک یا در ندب کثیر است و کثرت تا به آنجاست که رسیده می شود در حد مهجور، اگر این اشکال را بکنیم، ایشان می فرماید: این اشکال راه ندارد که شرح آن جلسه آینده.

بررسی دلالت امر بر وجوب ۹۲/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بررسی دلالت امر بر وجوب

گفته شد که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرموده اند: امر دلالت می کند بر وجوب وضعاً به این معنا که جزء موضوع له ی صیغه امر، می شود وجوب، «صیغه الامر وضعت لطلب الوجوبی». در این رابطه استدلالی که به عمل آمد، تبادر بود و بعد اشکال از جهت کثرت استعمال. گفته شد که اشکال می شود که صاحب معالم فرموده اند که صیغه امر هرچند برای وجوب وضع شده باشد یا حقیقت در وجوب باشد ولیکن در ندب آنقدر استعمال شده که در حد وضع تعینی می رسد.

مجاز مرجوح و راجح و مجاز مشهور و مجاز منقول

در جهت شرح این مطلب توضیحی لازم است، توضیحی درباره معنای مجازی و کثرت استعمال: ۱. اگر لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی استعمال بشود و استعمال در معنای مجازی اندک و قلیل باشد ، طبیعتا این همان حقیقت و مجاز یا می توانیم بگوییم این مجاز مرجوح است. ۲. اگر استعمال در معنای مجازی دارای کثرت شد و به اندازه زیادی به کار رفت، در این صورت یک معنای مجازی اگر نسبت به چند معنای مجاز دیگر، کثیر استعمال شد، این مجاز راجح است.۳. اگر لفظ در معنای مجازی نسبت به یک معنای مجازی، کثرت استعمال پیدا کند تا بدانجا که اگر بخواهیم در معنای حقیقی بکار ببریم باید قرینه داشته باشیم که به این مجاز، مجاز مشهور می گویند. اینجا گفته می شود که اگر قرینه نبود، لفظ حمل می شود به معنای مجازی.۴. اگر لفظ استعمال بشود در معنای مجازی به طور کثیر تا به جایی که علقه ی وضع تعینی پیدا بشود، در این صورت این استعمال می شود استعمال در معنای مجازی که رسیده است در حد منقول. ۵. لفظ استعمال شود در غیر معنای موضوع له و علقه وضعیه یعنی ارتباط بین لفظ و معنا، برقرار بشود و معنای اولی مهجور شود، این می شود وضع تعینی.

ص: ۶۶۸

اشکال استعمال امر در ندب در حد مجاز مشهور باشد

پس از این توضیح، اشکال این است که کثرت استعمال امر در ندب ممکن است در حد مجاز مشهور باشد. اگر در حد مجاز مشهور بود، نتیجه اش این می شود که اگر قرینه ای نبود حمل می شود بر معنای مجازی بنابر قول ظاهر.

جواب اولا و ثانیا و ثالثا

محقق خراسانی می فرماید: کثرت استعمالِ صیغه امر در ندب، اولا ثابت نیست و ممکن است بگوییم در وجوب هم به اندازه استعمال می شود که در ندب استعمال می شود. منتها ممکن است کثرت از لحاظ کثرت افراد باشد که افراد ندب زیاد است و الا همان درصدی که ندب هست همان درصد در وجوب هم است ۲. استعمال لفظ در معنای مجازی هرچند کثیر باشد و با قرینه باشد، مشکلی ایجاد نمی کند. ۳. مثالی داریم که می گویند «ما من عام الا و قد خصّ» یعنی عام در حد زیادی، به معنای مجازی که خاص باشد، استعمال شده است. خاص معنای مجازی است و اینقدر کثرت استعمال دارد تا جایی که می گوییم «ما من عام الا و قد خص»، با این وجود اگر عامی را ببینیم، دلالت می کند بر عموم و دلالت بر خاص نمی کند. در نتیجه لفظ صیغه امر حقیقت است در وجوب و در ندب و اباحه ی بعد از حذر، مجازا استعمال می شود. این تمام فرمایش محقق خراسانی.

اشکال سید الاستاد که تبادر از حاق لفظ نیست

اشکالی که شده است که سید الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تبادری که فرموده اند علامت حقیقت است، این تبادر باید از حاق لفظ باشد ولی در صیغه امر از لفظ صیغه استفاده نمی شود بلکه از موقعیت و جایگاه صیغه امر این لزوم استفاده نمی شود. بنابراین تبادر از خود هیئت نیست بلکه تبادر از هیئتی که از مقام عالی صادر بشود دیده می شود، بنابراین تبادر از حاق لفظ نیست و انصافا اشکال درستی است و تبادر اینجا واقعا از حاق لفظ نیست. بنابراین با این تبادر نمی شود استناد کرد و وضع را ثابت کرد.

ص: ۶۶۹

۱- (۱) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۸۹.

نکته : اگر صیغه امر دلالت کند بر وجوب، باید موضوع مرکب از طلب و وجوب شود

اضافه کنید که اگر صیغه امر دلالت کند بر وجوب، باید موضوع له مرکب باشد از دو چیز: ۱. طلب، ۲. وجوب. در حالی که در ماده امر و در بحث اول گفتیم که امر حقیقت است در انشاء طلب فقط و وجوب و لزوم جزء معنا نیست و این با فرمایش محقق خراسانی تطبیق نمی کند.

راه دوم اطلاق است

پس از اشکالی که گفته شد، رسیدیم به راه دوم: (راه اول این بود که دلالت امر بر وجوب از طریق وضع است) دلالت امر بر وجوب از طریق اطلاق است که محقق عراقی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صیغه امر دلالت می کند بر طلب وجوبی و حقیقت در آن است و این مطلوب از وضع استفاده نمی شود بلکه از اطلاق استفاده می شود. برای اینکه طلب که همان اراده است، اراده دارای دو مرحله است: شدید و ضعیف. اراده به طور مطلق یعنی همان اراده کامل و شدید که تطبیق می کند با لزوم و وجوب. این طبیعت و مقتضای طلب و اراده است. اما اگر اجازه ترخیص داده شود باید از سوی مولی اعلام گردد که طلب من این است اما شما آزادید و می توانید ترک کنید. ترخیص بیاید که مرتبه ضعیف و نازله اراده است که دارای ترخیص است، معونه اضافی می طلبد و نیاز به بیان دارد. بنابراین اگر مولی در مقام بیان باشد و قرینه ای در جهت تعیین مراد خود نصب نکند، اینجا اطلاق محقق است. مقتضای اطلاق این است که اراده کامل صورت گرفته و طلب وجوبی است. قابل ذکر است که مقدمات حکمت بر مسلک مشهور دو تاست اما بر مبنای محقق خراسانی سه تاست. مبنای مشهور همان مقام بیان و عدم نصب قرینه و مبنای محقق خراسانی مقام بیان و عدم نصب قرینه و عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب. با این وجود، صیغه امر دلالت می کند بر وجوب اما بالاطلاق نه بالوضع.

ص: ۶۷۰

۱- (۲) ۲. نهایه الافکار ، جلد ۱ ، صفحه ۱۶۲.

سید الاستاد به این مسلک راه دوم اشکال می کند و اشکالش هم درست است

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه این مسلک اطلاق را هم اشکال می کند که حقا این اشکال ایشان مثل اشکال اولی که بر مسلک محقق خراسانی داشت، درست است. می فرماید: مسلک محقق عراقی قابل التزام نیست. اولا شدت و ضعف اراده به معنای شوق مؤکد که اراده شدید است و بدون مؤکد که ضعیف است، این درباره مولای شرعی و باری تعالی متصور نیست. و ثانیا وجوب و ندب، اراده ی شدید و اراده ی ضعیف نیست بلکه وجوب و ندب برخاسته از مصلحت ملزمه و مصلحت غیر ملزمه است. اگر مصلحت ملزمه بود حکم می شود وجوب و اگر مصلحت غیر ملزمه می شود ندب یا مستحب. روح وجوب و استحباب مصلحت است نه اراده. و ثالثا اگر ما اطلاق را بر اراده جاری کنیم قابل فهم عرف نیست. اطلاق جزء ظهورات است و باید برای عرف قابل فهم باشد. اگر اینگونه بگوییم که اطلاق را به اراده شدید شامل بشود که مقتضای اطلاق است و اراده ضعیف معونه ی اضافی می خواهد و خلاف اطلاق است، این می شود دقت عقلی. اطلاق جزء ظهورات است و باید مطابق فهم عرف باشد نه برگرفته و مرتبط با دقت عقلی. با این سه اشکالی که داشتیم، نمی شود ملتزم شد که صیغه امر بالاطلاق دلالت بر طلب وجوبی می کند. چون اطلاق با این شرحی که از محقق عراقی آمده است، قابل التزام نیست.

ص: ۶۷۱

۱- (۳) ۳. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۸۹ تا ۹۲.

راه سوم که کامل ترین تحقیق اصولی این است که دلالت امر بر وجوب بحکم عقل است

راه سوم که راه معروف و در حقیقت آخرین تحقیق اصولی و کامل ترین تحقیق اصولی در تاریخ معاصر: اثبات دلالت صیغه امر بر وجوب به واسطه حکم عقل. این هم رأی محقق نائینی (۱) است. ایشان می فرماید: صیغه امر به عنوان یک هیئت، یک وضع لغوی دارد مثلا «افعل»(انجام بده) این معنای لغوی «افعل است». و یک معنای اصطلاحی خاص دارد در اصطلاح اصول که همین صیغه از سوی مولای شرعی در بیان حکم شرعی برخاسته از اراده جدی، صادر بشود در اینجا معنای صحیح صیغه امر شکل می گیرد. صیغه امر مثل «اقیموا الصلاه» از مولای شرعی و از سوی پروردگار عالم جلت شأنه و برای مکلفین در جهت بیان تکلیف صادر شده است که این «اقیموا» به عنوان صیغه امر با این وضعیت مقام بیان و تکلیف از سوی مولی و برای عباد، یک تعامل بین خالق و مخلوق و یک رابطه عبودیت و یک عبادت شکل می گیرد و عبادت خلق می شود، این رابطه عبودیت که صورت گرفت، با یک تصور دقیق عقلایی درک می شود به کل وضوح که قاعده عبودیت و مولویتی است و این قانون عبودیت و مولویت دارای یک عظمت و یک اهمیت و یک امر بسیار مهم صورت گرفته است.

اگر الزام نباشد حق عبودیت و مولویت اداء نشده است

این رابطه عبودیت و مولویت که صورت گرفت، عقل ضروری حکم می کند که باید در این مورد دستور مولی از سوی عبد الزاما انجام گیرد. این الزام تعبیر دیگری است از وجوب. و این الزام را می گوید مقتضای قانون عبودیت و مولویت است. به تعبیر محقق نائینی تکلیف لزوما باید انجام بگیرد قضاءً لحق العبودیه و المولویه. و الا دیگر حق عبودیت و مولویت مراعات نشده است. اگر بگوییم الزام نیست و انجام حتمی نیست، حق عبودیت و مولویت قضاء نشده است. و این قانون عقلی که یک حکم عقل واضحی است و از احکام ضروری عقل، اعلام می دارد که صیغه ی امری که از سوی مولی صادر بشود، عبد الزاما باید آن را انجام بدهد مگر جایی که از سوی مولی ترخیص بیاید و از دلیل خارجی ثابت بشود که الزام نیست و الا طبیعت آن اقتضاء می کند که الزام باشد. مؤید هم اعلام می کند که اگر عبد انجام ندهد دستور مولی را، مستحق توبیخ و مذمت و عقاب خواهد بود.

۱- (۴) ۱. اجود التقریرات ، جلد ۱ ، صفحه ۹۵.

سید الاستاد هم این نظر استادش را قبول دارد،می فرماید وجوب لازم عقلی صیغه امر است

این مطلب را که محقق نائینی فرمودند، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه عین همین مطلب را از استادش گرفته و با عبارات واضح تری و کامل تری اعلام می کند، می فرماید: قانون عبودیت و مولویت به عنوان یک حکم عقلی، وجوب و لزوم را درباره صیغه امر اعلام می کند و وجوب می شود از لوازم صیغه امر نه مدلول صیغه امر تا به اشکالاتی بربخوریم.

ثمره علمی و عملی

بنابراین این دو شخصیت می فرمایند: اگر کسی ببیند که درباره اعمال مستحب و اعمال واجب یک امر آمده، بنابر وضع امر بر وجوب مشکلی به وجود می آید. اگر در یک بیانی آمده باشد که «اغتسل للجنابه و الجمعه و الزیاره و التنظیف» اینجا ثمره نزاع مشخص می شود. ثمره علمی براساس شرح محقق نائینی و ثمره عملی براساس بیان سید الاستاد: ثمره علمی: اگر قائل بشویم که صیغه امر وضعاً دلالت بر وجوب می کند در مثل چنین بیانی به مشکل برمی خوریم. چون می دانیم غسل برای تنظیف که واجب نیست و غسل زیارت هم همین طور و غسل جنابت که قطعا واجب است و جممه مردد است. یک لفظ و یک استعمال در معنای متباین که نمی شود استعمال کنیم. یک لفظ در معانی متضاد قابل استعمال نیست. این اشکال وقتی پیش می آید که بگوییم لفظ صیغه وضع شده بر طلب وجوبی و دیگر نیاز به تقدیر و توجیهاتی داریم تا از این اشکال جواب بدهیم. اما اگر گفتیم صیغه امر دلالتش بر وجوب بوسیله حکم عقل است، هیچ اشکالی پیش نمی آید. طلب همان یک طلب است و موضوع له همان طلب برای همه آنهاست. این موارد هر موردی که وجوب ثابت بشود و وجوب زمینه داشته باشد که از لوازم صیغه است و لوازمِ مختلف و متعدد که اشکال ندارد. اما سید الاستاد می فرماید: از همین مثال ثمره عملی این است که اگر گفتیم که صیغه امرِ بالوضع دلالت بر وجوب می کند، در یک استعمال مثل مثال بالا یک مورد مثل تنظیف که احراز کردیم وجوبی نیست، صیغه امر در مابقی دلالت بر وجوب نمی کند و می شود مجمل یعنی احتمال وجوب می دهد و احتمال مستحب می دهد. اما اگر گفتیم صیغه امر به حکم عقل دلالت می کند بر وجوب، اگر در یک استعمال بکار رفت، آن موری که احراز بشود که واجب نیست، از قلمرو حکم عقل خارج می شود و دیگر حکم عقل در آن مورد کاری ندارد و به دلیل خاص از الزام بیرون رفته اما هر کجا که دلیل خاص نبود، حکم عقل می گوید لزوم و الزام به قوت خودش باقی است و این می شود ثمره عملی. در نتیجه با آخرین تحقیقی که درست هم هست، حتی اگر مسلک محقق خراسانی و مسلک عراقی را خوب واکاوی کنیم، به وجهی ریشه در حکم عقل پیدا می کند و دلالت صیغه امر بر وجوب بوسیله حکم عقل است و موضوع له صیغه امر وجوب نیست بلکه لازم صیغه امر وجوب است که مطلبی است درست و آخرین تحقیق اصولی. این قسمت از بحث کامل شد.

تحقیق تکمیلی درباره دلالت صیغه امر بر وجوب عقلا ۹۲/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

تحقیق تکمیلی درباره دلالت صیغه امر بر وجوب عقلا

گفته شد که آخرین تحقیق اصولی و کامل ترین آن برابر با رأی محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله اسرارهم این است که دلالت صیغه امر بر وجوب نه بالوضع است و نه بالاطلاق بلکه به حکم عقل است براساس قاعده عبودیت و مولویت که شرح آن را دادیم. و گفته شد که محقق خراسانی آغازی دارد و فرجامی که آغاز و فرجام را جمع کنیم، چیزی شبیه رأی محقق نائینی استفاده می شود یعنی از ضمن کلام استفاده می شود که دلالت صیغه امر بر وجوب به حکم عقل باشد. در همان آغاز که فرمودند وجوب از صیغه امر تبادر کند، فرمود: و یویده عدم الاعتذار، اگر کسی مخالفت بکند و عذرخواهی بکند که من احتمال دادم امر ندبی باشد،این عذر پذیرفته نمی شود و این تحلیل برگرفته از حکم عقل است.

لو سلم

بعد از که مطلب را بیان می کند، می فرماید: اگر ما تنزل بکنیم و بگوییم صیغه امر حقیقت در وجوب نیست، (اینجا بیان ایشان از مواردی است که لا یعلمه الا الله ولی شراح و برداشت کنندگان و محققین برداشت های مختلفی دارند)، اگر تنزل بکنیم و بگوییم حقیقت در وجوب نیست، شاید منظورش این باشد که تبادری نیست یا اینکه بگوییم وجوب معنای حقیقی نیست. در هر حال این مقدار که مسلم است، می فرماید: اگر از مدعای قبلی رفع ید کنیم که گفتیم حقیقت در وجوب هست و تبادر هم هست، اگر گفتیم تبادری نیست. چنانچه که سید الاستاد در تبادر اشکال داشت که تبادر از حاق صیغه نیست و از اضافه به مولی تبادر می شود نه از خود هیئت. گفته شد که تبادر حاقی نیست، شاید نظر شریف ایشان به آن نکته معطوف شده باشد و بفرماید لو سلم، اگر تنزل کنیم. این نکته را هم توجه داشته باشد در فهم آراء: هر کجا صاحبنظری بفرماید لو سلم یعنی فیه شئ و دیگر کامل در ذهنش مضبوط و صد در صد نیست.

ص: ۶۷۴

آیا صیغه امر ظهور در وجوب دارد یا نه؟

اگر بگوییم تبادری در کار نیست، آیا صیغه ظهور در وجوب دارد یا ندارد؟ محقق خراسانی بعد از طرح این سوال می فرماید: صیغه امر ظهور در وجوب دارد. بعد از که ظهور اعلام می شود و طبیعتا ادعای ظهور یا اعلام ظهور یک بحث تحقیقی است و اثبات آن دلیل ندارد و اثباتش تحقیق میدانی است یا تتبع اهل عرف است. می گوید ظهور دارد یعنی در تتبع در فهم عرف، می بینیم که از صیغه امر وجوب را می فهمند و این می شود ظهور. پس ظهور در وجوب ثابت است، ظهورش اعتبار قطعی است براساس بنای عقلاء و فهم عرف. لذا می گوییم از صیغه امر وجوب استفاده می شود و معتبر است

اشکال اگر صیغه امر را حمل بر وجوب کنیم خلاف قاعده است

اشکال: در این رابطه ایشان اشکالی را مطرح می فرمایند که معنا و مفهوم آن اشکال این است که اگر صیغه امر را حمل بر وجوب بکنیم، خلاف قاعده است. چون در مثال مفروض قضیه در شکل تعدد مجازات است. حقیقتی که در کار نیست یا صیغه امر به معنای وجوب است یا به معنای ندب یا مشرک یا به معنای تهدید و تعجیز و تعدد مجازات. در صورت تعدد مجازات هر معنای مجازی که اختصاص پیدا کند، نیاز به قرینه دارد پس از ظهور نیست چون ظهور یعنی نفی القرینه.

جواب اشکال

پس از که این اشکال را مطرح می فرماید، جوابی که دارد از این قرار است، می فرماید: در اینجا تعدد مجازات اشکالی ایجاد نمی کند. مجازات اگر متعدد هم باشد ولی در بین اگر یک معنای مجازی از برجستگی برخوردار باشد که به آن معنای مجازی در اصطلاح گفته می شود اقرب المجازات، آن اقرب المجازات نیاز به قرینه ندارد و ظهور هم خواهد داشت. بنابراین تعدد مجازات در این مسئله ایجاد نمی کند. وجوب، اقرب المجازات است و از برجستگی برخوردار و ظهور دارد یعنی صیغه امر ظهور در وجوب دارد و این مقدار کافی است. و ثانیا ما می گوییم درباره وجوب، صیغه امر به وسیله کثرت استعمال یا کثرت وجودی یا اکملیت ذاتی، معنای ظاهر صیغه امر خواهد بود. به عبارت دیگر می گوییم صیغه امر پس از که در وجوب غلبه در استعمال دارد و یا وجوب کثرت وجوبی دارد و یا وجوب اکمل است، این امتیازات می شود سبب برای ظهور در وجوب، این کلام برای اثبات ظهور کمک کرد اما محقق خراسانی درباره این دلیل اشکال می کند، می فرماید: اما اغلبیت در وجود ثابت نیست و تتبع کامل به عمل نیامده که بگوییم صیغ اوامر و نواهی مدالیل وجوبی اش بیشتر باشد از مدالیل مستحبی پس غلبه وجودی ثابت نیست. اما غلبه در استعمال باز هم مثل غلبه در وجود ثابت نیست. اگر نگوییم صیغه امر اغلب در ندب استعمال می شود، حداقل کمتر از استعمال در وجوب نیست، پس اغلبیت ثابت نمی شود. مضافا بر این اگر اغلبیت هم ثابت بشود، یک ظن می آورد یعنی ظن غالبی و آن تقریبا در ردیف استحسانات است و موجب ظهور نیست. غلبه موجب ظهور نمی شود. بنابراین اغلبیت که من حیث الصغری و من حیث الکبری کامل نیست. و اما اکملیت: درباره اکملیت ممکن است بگوییم که وجوب اکمل است و حکم الزامی است. من حیث الحکم کامل تر است نسبت به مستحب و ندب، این درست است اما آیا اکمل بودن موجب ظهور می شود؟ اکمل بودن موجب ظهور نمی شود. یک کلامی را در بحث عام و خاص گفته اند و شنیده اید که مطلق به فرد کاملش شیوع دارد. اولا آن یک ادعاست و ثانیا شیوع ظهور نیست. بنابراین اکمل بودن از اساس موجب ظهور نمی شود. اکمل فقط یک خصوصیت دارد و آن خصوصیت شاید باعث شده باشد که ادعای ظهور بکنید که آن خصوصیت این است که اکمل افراد قدر متیقن در صدق است. اکمل افراد بارزترین مصداق است و در صدق قدر متیقن است. قدر متیقن بودن در صدق که ظهور نمی آورد. بعد شرح می دهد، می فرماید: معنای ظهور این است که لفظ با معنا انس شدید داشته باشد. انس تکوینی که نیست بلکه انس اعتباری است یعنی یک ارتباط تنگاتنگ اعتباری بین لفظ و معنا باشد که لفظ به معنا دلالت کند و معنا از لفظ فهمیده شود بدون قرینه و بدون تأمل،این معنای ظهور است. می فرماید: ظهور انس لفظ در معناست تا بدانجا که لفظ وجه بشود برای معنا. لفظ وجه است و نمای معناست و در قالب لفظ معنا رؤیت می شود ولی از اکمل بودن اینچنین چیزی فهمیده نمی شود. تحقیق این است که درباره ظهور باید دقت کرد هرچند نتیجتا آنچه را محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که اکمل بودن موجب ظهور نمی شود، درست است اما باید مسئله را دقت کرد و به ظهور توجهی کرد که برای کامل بشود.

تحقیق این است که ظهور سه قسم است

در این رابطه باید گفت که تحقیق این است که ظهور سه قسم است: ۱. ظهور وضعی، که بوسیله وضع لفظ برای معنا یعنی اختصاص دادن واضع لفظی را برای معنای خاصی ظهور بدست می آید مثل احمد برای این شخص. ۲. ظهور اطلاقی، که توسط اطلاق و عدم ذکر قرینه و وجود مقدمات حکمت از لفظ معنای خاصی استفاده می شود مثل خود وجوب که در وضعیت اطلاق که قرار بگیرد وجوب عینی نفسی تعینی استفاده می شود. ۳. ظهور قرینه ای، قرینه ای است مثلا قرینه حالیه که کمک می کند لفظ ظهور پیدا می کند در معنای خاص مثلا پدری برای فرزند خودش به عنوان یک مولای عرفی زیارتی آمده، می گوید علمای بزرگ را زیارت کن، اینجا مرکز فقاهت است قرینه حالیه و مکان و زیارت و وجود فقهاء این علمای بزرگ دیگر به دیگر علماء تطبیق نمی کند و ظهور پیدا می کند به مراجع تقلید.

اما معنای ظهور این است مجمل نباشد

اما معنای ظهور: یعرف الشئ بضده و عدله، ظهور از معانی عرفیه است و اگر بخواهیم خوب بفهمیم ضد و عدلش را پیدا کنیم. ضد ظهور در اصطلاح اصول اجمال است. اجمال معنایش این بود که یک لفظ چند یا دو احتمال داشته باشد یعنی احتمال معنا. بعد از که دو احتمال برای لفظ وجود داشت و هر دو احتمال، احتمال قابل توجه بود و برابری عقلی و برابری عقلایی داشت، اینجا می شود اجمال که نمی دانیم منظور از این لفظ کدام یکی از این معناست. مثلا می گوییم مصلی که کلمه مصلی دو احتمال دارد: مسجد باشد یا نمازخانه. بنابراین اگر کلمه مصلی گفته شد، معنای مسجد را از آن نمی فهمیم و ظهور در مسجد ندارد و احتمال دارد مسجد دارد اما احتمال هم دارد که نمازخانه باشد. این معنای اجمال بود. اجمال درست در مقابل ظهور قرار دارد. بنابراین معنای ظهور و اقسام ظهور برای ما روشن شد،

ص: ۶۷۶

بررسی ظهور و انس و تبادر: فرق تبادر با ظهور اعتباری است

اما درباره ظهور و انس و تبادر که محقق خراسانی فرمود، بررسی به عمل بیاید، پس از که معنای ظهور و اقسام ظهور روشن شد، گفته می شود که تبادر چیست و ظهور کدام است و چه فرقی دارد که ایشان فرمود اگر تبادر نباشد، ظهور دارد و ظهور را هم معنا کرد که انس لفظ با معناست. تحقیق این است که در اصطلاح متاخرین این است که تبادر با ظهور یک چیز است. فرقش در اثر اعتبار است. به اعتبار اینکه از لفظ، معنا پیداست به آن می گوییم ظهور و به اعتبار اینکه از لفظ، معنا در ذهن مخاطب خطور می کند به آن تبادر می گوییم. تبادر و ظهور از هم جدا نیست و فرقش اعتباری است. بنابراین اینجا که فرموده اند اگر تبادر نبود، به ظهور مراجعه کنیم و ظهور را هم معنا کردند که انس است تا حدی که وجه بشود برای معنا، این انس در این حد تبادر است و این واقعیت تبادر است. تبادر تکوینی که نیست و معنایش همین است. بنابراین با توضیحی که داده شد نتیجه این است که آنچه ایشان فرموده اند که اکملیت موجب ظهور نمی شود، حرف درستی است و شاید اختلاف بین صاحبنظران طبق تتبع ناقص این حقیر دیده نشده است. اما پس از این می فرمایند: اگر ما تنزل کنیم و بگوییم ظهور ابتدایی نیست و به سراغ اطلاق و مقدمات حکمت می رویم. می فرماید: اگر مولی در مقام بیان باشد و قرینه ای برای تعیین مراد خودش نصب نکند، در اینجا مقتضای اطلاق این است که صیغه امر یا اراده مولی که محقق عراقی فرمودند، حمل می شود بر الزام و وجوب. مقتضای اطلاق وجوب است. برای اینکه وجوب ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است و فرد کامل است. اما ندب قید عدمی دارد که قید عدمی آن این است که عدم الالزام. آنچه که قید نداشت مخصوصا قید عدمی نداشت می شود مقتضای اطلاق و آنکه قید دارد خلاف اطلاق است. مولی در بیان بود باید می گفت الان که چیزی نگفت مقتضای اطلاق حمل بر وجوب است. اما بحث اطلاق و مقتضای اطلاق چه هست و چه نتیجه ای می دهد، دیروز درباره رأی محقق عراقی بحث شد اما آنچه که الان نتیجه می گیریم این است که محقق خراسانی آمد به سوی حکم عقل که از وضع رسید به ظهور و از ظهور رسید به اطلاق و حقیقت اطلاق هم برگرفته از حکم عقل است و مقدمات حکمت یعنی حکم عقل و حمکت یعنی عقل و درک عقلی.

فرق بین حکم عقل و مقدمات حکمت چیست

فرق بین حکم عقـل و مقـدمات حکمت چیست؟ اگر بگوییم وجوب به وسـیله مقـدمات حکمت ثـابت می شود، معنـایش این است که عقـل درک می کنـد و اما اگر بگوییم وجوب بوسیله عقل اعلام می شود معنایش این است که عقل حکم می کنـد. بحکم العقل یعنی عقل حکم می کنـد و به مقدمات حکمت یعنی عقل درک می کند. خذ الغایات و اترک المبادی غایت امر می گوییم از عقل اسـتفاده می شود نه از وضع، حال آن عقل درک عقل است که می شود مقـدمات حکمت یا حکم عقل که می شود قانون عبودیت و مولویت. تتمه بحث ان شاء الله جلسه آینده.

جمل خبریه در مقام انشاء ۹۲/۰۳/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمل خبریه در مقام انشاء

بحث چهـارم از بحث دوم کفـایه الاـصول جمـل خـبریه در مقـام انشـاء است. محقق خراسـانی در ضـمن بحث امر و طلب می فرمایـد: اگر جمل خبریه در مقام انشاء طلب قرار بگیرد، مثل صـیغه امر است که دلالت بر وجوب می کند یا دلالتی ندارد. می دانیم که این مسئله از مسائل معروف ادبیات است که جملات خبریه بدل انشاءات قرار می گیرد. شاهد بسـیار برجسـته در این رابطه می بینیم صـیغ عقود «بعت، اشتریت، انکحت و زوّجت و ملکت» همه این صـیغ، صـیغ اخباری است و صیغ ماضی هستند که در مقـام انشـاء واقع می شونـد. در صـیغ عقود مخصوصا در عقـد نکاح اگر کسـی به صـیغه مضارع یا در بیع اگر به صـیغه مضارع کسـی عقـد را انشاء بکنـد قابل قبول نخواهد بود یعنی به ذهن مخاطب جا نمی افتد. بنابراین می بینیم جمل اخباریه در مقام انشاء به طور عادی بکار می رود.

ص: ۶۷۸

آیا جمل خبریه که در مقام انشاء طلب بکار می رود، دلالت بر وجوب می کند؟

نکته دوم این است اگر جمل خبریه در مقام انشاء طلب بکار رود که گفته شود در بدل امر به وضو، «توضؤ» یا «اغتسل» نگوید بلکه بگویـد «یتوضَؤُ» یا «یغتَسلُ» یا «یُعیـدُ»، این جمله ها در مقام انشاء اگر بیایـد که در نصوص هم آمده است، آیا مثل صـیغه امر دلالت بر وجوب می کند یا نمی کند؟

جمل خبریه ای که در مقام انشاء بکار می روند، دلالتشان بر وجوب اظهر است

محقق خراسانی می گوید: صیغ جمل خبریه در مقام انشاء ظهور دارد در وجوب بلکه نسبت به صیغه امر دلالت جمله خبریه بر وجوب اظهر است. از خود صـیغه امر صـیغه مضـارع در مقـام انشـاء دلاـلتش بر وجوب روشن تر است، این رأی ایشـان و طرح مسـئله. اما شـرح و تبیین: اولا نکته که برمی خوریم همان اشـکالی بود که دیروز اشاره شـد که گفته می شود در این اسـتعمال تعـدد مجازات مطرح است، «یغتسل» و «یتوضؤ» به معنای خود نیست و اخبار نیست و انشاء هست که یک مجاز است و وجوب

و ندب و اباحه و مشترک که مجازات دیگر است. جواب هم همان جواب است که در بین مجازات اگر اقرب المجازات داشتیم به مشکل بر نمی خوریم که اقرب المجازات همان وجوب است و حمل بر وجوب می شود. تعدد مجازات اشکالی ایجاد نمی کند.

سوال و جواب: در داعی بعث و در مقام انشاء فقط فعل مضارع می آید مثل «زید یقوم». «زید قام» ظهور وضعی و قطعی دارد بر اینکه حکایت است. اما «زید یقوم» حکایت از مستقبل می کند ولی در مقام انشاء می توانیم بکار ببریم به داعی بعث مثل «یعید و یتوضو». مضافا بر آن می فرماید: در بکارگیری جمل خبریه در مقام انشاء، مجاز اصطلاحی نیست: اولا با تحقیق دلالی که مراجعه کنیم، برای جملات خبریه این سعه ی در معنا از اصل آمده است که اغلب در معانی اخباریه بکار می رود و در موارد نادری به معانی انشائیه هم بکار می رود. نتیجه این می شود که انشاء جزء معنای صیغ خبریه هست در اصل. شما در بلاغت خواندید که صیغه ماضی در چند جا به معنای انشاء می آید یعنی بریده از زمان که یکی از آن ها عقد بود و دعا بود و خطبه نکاح که از اصل اینگونه می آید و این معنای آن است.

ص: ۶۷۹

استعمال صیغه خبریه در مقام انشاء، به معنای موضوع له خودش هست و فقط داعی فرق کرده است

و ثانیا محقق خراسانی می فرماید: صیغ خبریه یا جمل خبریه در مقام انشاء که بکار می رود، فقط داعی فرق می کند و خود لفظ دلالتش بر معنای موضوع له آن در جای خودش هست. مثلا می گوید «یتوضؤ» وضو می گیرد و به معنای خودش است منتها در مقام انشاء، داعی می شود بعث و طلب. «وضو می گیرد» داعی این است که این باید وضو بگیرد و طلب می کند از مکلف که مکلف باید وضو بگیرد. که به این نحوه استعمال، یک استعمال جایزی است و استعمال لفظ در معنای حقیقی است و هیچ اشکالی هم ندارد. چنانکه ما در انشاءات اشاره کرده ایم که تمنی و ترجی و استفهام، انشاء تمنی است یعنی آرزو کردن ناممکن است و انشاء ترجی آرزو کردن ممکن است و استفهام انشاء طلب فهم است. این داعی حقیقی این انشاءات است. اما اگر انشاء در کلام خدای متعال دیده شود به داعی حقیقی اش محال است. خدا نستجیر بالله طلب فهم نمی کند. آنجا که می گوید «وَ ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی قالَ هِیَ عَصایَ أَتَوَکَّؤُا عَلَیْها وَ أَهُشُّ بِها عَلی غَنَمی وَ لِیَ فیها مَآرِبُ أُخْری» (1) . «ما تلک بیمینک» استفهام است و استفهام درباره خدای متعال محال است. این «ما تلک بیمینک» در لفظ به معنای خود قرار دارد منتها به داعی محبت. چون خدای متعال پیامبرش را دوست داشته به عنوان اظهار محبت صحبت عادی بکند. حقیقت در معنای موضوع له خودش هست و به داعی انشاء است.

۱- (۱) ۱. سوره طه ، آیه ۱۷ و ۱۸.

اگر جمله خبریه در مقام انشاء، به معنای موضوع له خودش باشد، مستلزم کذب می شود

بنابراین از این جهت هیج اشکالی پیش نمی آید. بعد از که گفت جمل خبریه به معنای خودش هست، اشکالی دیگری مطرح می شود و آن این است که گفته می شود اگر جمله خبریه به معنای خود بکار برود، خبر دادن است. «یتوضؤ» یعنی وضو می گیرد و خبر می دهد که انشاء شده ولی خبر می دهد. مکلفین همه شان مطیع نیستند و بعضی ها به دستور عمل نمی کنند. اگر به دستور خدا عمل نکند و خدا خبر داده است که وضو می گیرد و مکلف عاصی است و وضو نمی گیرد، یستلزم الکذب تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا.

جواب: صدق و کذب در این جملات به داعی آن است

اگر این اشکال را بکنید، جوابش را می گوییم که صدق و کذب را در دید ابتدایی برخورده اید اما با دید تحقیقی صدق و کذب معنای وسیع تری دارد. در دید ابتدایی صدق و کذب این است که نسبت خبریه مثلا «قام زید» که اگر با واقع مطابقت کرد می شود صادقه و نسبت صادقه یا خبر صادق. اگر نسبت با واقع مطابقت نکرد و شما گفتید «زید قام» در حالی که «زید قعد و لم یقم» اگر مطابقت با واقع نداشت، می شود کذب. این را در دید ابتدایی دیده ایم. اما در دید تحقیقی صدق و کذب وسیع تر از این است و این یک مرحله صدق و کذب هست. مرحله دیگر از صدق و کذب این است که اگر یک جمله خبریه به داعی خودش نباشد و داعی دیگری در کار باشد. داعی خود جمله خبریه حکایت است. در «زید یقوم» اگر داعی حکایت نباشد بلکه داعی انشاء طلب باشد «زید یقوم» یعنی زید قیام می کند و انشاء باشد. اگر داعی انشاء باشد صدق و کذب مربو ط می شود به داعی. اگر آن داعی که بعث بود در واقع هم بعث باشد، صادق است. اینکه می گوییم در واقع بعث باشد یعنی اینکه مراد جدی متکلم بعث باشد که می شود صادق. اگر داعی بعث نباشد و داعی امتحان باشد، در واقع هم اگر همان داعی استعمالی بود و مطابق بود با مراد استعمالی، می شود صدق. بنابراین در اینجا صدق و کذب مشخص است به این نحو که طلب انشائی است نه طلب حقیقی و طلب که طلب انشائی بود یعنی بعث است در جمله خبریه، این داعی که بعث است در واقع هم مطابقت دارد و واقعش هم بعث است و مراد جدی متکلم و مولی هم همین بعث است و می شود صدق. اگر به مولای عرفی مثلا داعی اش بعث نباشد و داعی اش عن هزل باشد که شوخی کرده باشد و ظاهرش انشاء است و آن در واقع مکلف آن را مراد جدی تلقی بکند، اینجا انشاء صادقی نیست و جمله صادقیه نیست و نسبت با واقع تطبیق نکرده است. داعی بوده عن هزل و مخاطب تلقی کرده عن جدی که این می شود غیر مطابق با واقع و می شود کاذب. بنابراین در انشاءات در صورتی که جمله خبریه در مقام انشاء به داعی بعث باشد، آن داعی بعث و مراد جدی متکلم باشد می شود جمله صادق. در این موارد ملاک صدق و کذب، مطابقت داعی با واقع است. و این مطلب ثابت و مشخص است و ابهامی در ان نیست.

ص: ۶۸۱

اگر این اشکال شود، باید بگوییم بعضی استعمالات که در بلاغت صحیح است،کذب باشد

اگر این اشکال شود، باید بگوییم که در بلاغت موارد استعمالاتی داریم که آن استعمالات صحیح بلاغی، کذب می آید مثل کنایه که به قول مشهور ذکر لازم و اراده ملزوم است و بنابر قول سکاکی ذکر ملزوم و اراده لازم. حاتم می گوییم و جود اراده می کنیم یا جود بگوییم و حاتم اراده می کنیم بنابر اختلاف مبنا که بین مشهور و سکاکی است. می گوییم «زید کثیر الرمایه» است، این خاکستر تنورش زیاد است کنایه از جود و سخاوت است که غذا پزی آن زیاد است. این کنایه از جود است، می فرماید: در این تعبیری که ما گفتیم که کثیر الرماد داعی جود است لذا اگر جود واقعیت داشت، هرچند کثرت رماد نبود، قضیه صادق است. اگر کثرت رماد بود ولی جود نبود، کذب است. مطابقت داعی با واقع ملاک صدق و کذب است.

محقق خراسانی می فرماید اگر این ادله به جایی نرسید، می گوییم به مقدمات حکمت جمله خبریه متعین بر وجوب باشد

در آخر یک نکته می فرماید: اگر این ادله به جایی نرسید، مراجعه می کنیم به عنوان آخرین دلیل به مقدمات حکمت و می گوییم مقدمات حکمت اقتضاء می کند که جمله خبریه متعین در وجوب باشد. برای اینکه ندب معانی اضافی می طلبد که اعلام ترخیص و عدم الزام که طلب خالی از هیچ قیدی فقط با طلب حتمی منطبق است. نتیجتا می فرماید: دلالت جمله خبریه بر وجوب آکد و اظهر است یعنی تاکید بیشتر دارد برای این است که مولی خبر داده است از وقوع عمل مطلوب که گویا راضی به ترک نیست و اظهر یعنی مقالی است به مقتضای حال. یکی از جاهایی که در کفایه خدا می داند و خود صاحب کفایه این جمله را گفته است که مقال است به مقتضای حال. محققین مقتضای حال را و مقال را ترجمه کرده اند، استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از مقتضای حال در جمل خبریه در مقام انشاء تاکید است. مقتضای حال در بعث و طلب، تاکید است و جمل خبریه در مقام انشاء مفید تاکید است و این تاکید در حدی است که ملازمه اعلام می کند بین مکلف و عمل.

ص: ۶۸۲

اقسام ملازمه

ملازمه چهار قسم است:۱. ملازمه عقلیه مثل ملازمه بین استحاله و جمع نقیضین. ۲. ملازمه شرعیه مثل جعل ملازمه صلاه و استقبال. ۳. ملازمه عرفیه مثل ملازمه بین علماء و لباس کامل.(طلبه هرچند عمامه اش را یک وقتی بگیرد اما آستین کوتاه و لباس های رنگی برای طلبه. طلبه دیگر فرم سربازی را دارد. البته یک وقت ضرورت است یا از اول معمم نشده ولی یک وقتی که معمم شدید خیلی از عمامه بیرون نیایید. می دانید که دو نکته دارد یکی اینکه این لباس نشان می هد که فرم لباس سربازی آقاست. نکته دوم اینکه لباس تقواست و عزت است برای آدم) ۴. ملازمه ادعاییه که ادعا بشود ملازمه به جهت مناسبتی که در کار است. ملاک این ملازمه مناسبت است بین مکلف و تکلیف. این ملازمه ملاک تاکید است و تاکید مقتضای حال بعث و انشاء است و جمل خبریه مفید تأکید است یعنی خبر از وقوع می دهد. بنابراین جمل خبریه در مقام انشاء مقالی است طبق مقتضای حال. تمام فرمایش ایشان با توضیحاتی که اضافه بود، داده شد.

سید الخویی می فرماید: دلالت جمل خبریه در وجوب، اظهر و آکد بودنش در حد ظهور عرفی نیست

اما سید الاستاد (۱) می فرماید: دلالت جمل خبریه در وجوب، اظهر و آکد بودنش آن در حد ظهور عرفی نیست. اگر یک درک عقلی باشد به درد ظهور عرفی نمی خورد. ما فقط ظهور عرفی می خواهیم. پس از که در حد ظهور عرفی بود، استفاده می کنیم از قاعده عبودیت و مولویت. براساس قاعده عبودیت و مولویت که در روایات انشاء به صیغه خبریه آمده است مثل روایت صحیحه زراره از امام باقر علیه السلام که کسی که تکبیره الاحرام را فراموش کرده باشد می فرماید: «یُعِیدُ» براساس قانون عبودیت و مولویت باید الزاما اطاعت شود و این الزام در اطاعت معنایش همان وجوب شرعی است. این بحث تمام شد و رسیدیم به مبحث پنجم تعبدی و توصلی که ان شاء الله اوائل مهر ماه.

۱- (۲) ۱. مصباح الاصول ، جلد ۱ ، صفحه ۲۹۵.

نکته اخلاقی

تا اینجا که در درس بودید در کوشش و هاله ای از نور ولایت و معارف اهل بیت بودید. و امیدواریم این نعمت را قدر بدانید و در تابستان ارتباطمان با درس حفظ کنیم. از روزی یک ساعت مطالعه تا یک ربع ساعت مطالعه ترک نکنید. مثل جریان آب که باطن آدم اگر جریان نباشد، نهال باطن آدم خشک می شود. روایتی را شیخ صدوق قدس الله نفسه الزکیه کتاب من لا یحضره الفقیه در آخر کتاب تحت عنوان نوادر که روایات اخلاقی خیلی خوبی دارد، از جمله درباره اهل علم و اخلاق اهل علم بیاناتی دارد. از آقا امام صادق علیه الصلاه و السلام که می فرماید: «أَعْلَمُ النَّاسِ مَنْ جَمَعَ عِلْمَ النَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ وَ أَشْجَعُ النَّاسِ مَنْ غَلَبَ هَوَاه». اعلم مردم کسی است که غرور نمی گیرد که من همه چیز را بلدم. هر کسی در هر مقامی و هر در جایی که باشد، یک چیز مفیدی می گوید و یک علم و دانشی اضافه دارد از آن استفاده کنید. البته منظور از علم العلم نور فقط علوم آل البیت است. امیرالؤمنین در مقدمه معالم الاصول می فرماید: بقیه علوم دنیا فنون است و «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ » هرچه درباره فقه باشد از هر کسی مثلا یک عامی مسئله می گوید ما از علم آن استفاده کنیم و غرور نگیرد. بعضی از طلبه نستجیر بالله یک مقداری که درس بلد شد می گوید من که می فهمم و چیزی نیست که من استفاده کنم. از هر کجا که برخوردید علم جمع کنید. « وَ أَشْجَعُ النَّاسِ مَنْ غَلَبَ هَوَاه » شجاع کسی است که با دشمن بجنگد و از حوادث نترسد، اشجع کسی است که با هوای نفس خود که مبارزه کند پیروز بشود. هوای نفس یک وضعیت عجیب شیطنتی دارد. می گوید تو الان عالم هستی و برایت توهین است اگر این کلام را بزنی و قدر تو را نمی بیند. یک طلبه و فقیهی می آید یک وقتی یکی از طلاب خارجی یکی از علمای بزرگ درس جامع المقدمات برایش شروع کرد که آن آقا مجتهد بود و آن طلبه مستضعف بود. که اینها مخصوصا از کشورهای دیگر می آید به اسم کسب علوم، ایتام آل پیامبر هستند و چقدر برای ما احترام و عظمت دارند و عزیز هستند کثر الله امثالهم. از این عالم بزرگوار با ذهن طلبگی ساده خودش گفته بود که صمدیه درس می گویی که فکر کرد این ساعت قبل از نماز جماعت که آن عالم امام جماعت بود،گفت اشکال ندارد. پیشاپیش نماز جماعت فیضیه با یک طلبه صمدیه می گوید. تو صمدیه درس بگویی. یک کسی گفت که شرح لمعه می خوانم ، یک فقیهی گفت اگر یک صفحه شرح لمعه را خواندی پیش من، می گویم مجتهد است. سید الخویی گفته بود که اگر کسی یک صفحه شرح لمعه را دقیق بفهمد من تصدیق اجتهاد می دهم. بنابراین این علوم قداست دارد . این صمدیه که مثال زدم شیخ بهایی است و این نوشته فوق تخصصی است و منبع است. صمدیه فوق تخصص و اجتهاد نوشته است. کتب اینگونه آمده بود. تمامی این کتب و تمام این منابع از اعتبار فوق العاده برخوردار است و قدرش را بدانید. و تا شروع درس آینده به امید خدا هم از درس فاصله نگیرید و کار اصلی آن ارادتی که به مولی داریم و سرسپرده بوستان ولایت هستیم ان شاء الله هر روز بعد از نمازهای واجب سلامی به محضر آقا امام زمان سلام الله تعالی علیه با این صیغه السلام علیک یا بقیه الله فی ارضه السلام علیک یا مولای یا ابا صالح المهدی و رحمه الله و برکاته. هرکجا مشکلی داشتید سه بار از دلیل یا اباصالح المهدی ادرکنی.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹